KS. KONSTANTY MICHALSKI

EROS I LOGOS U DANTEGO

KRAKÓW 1936
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

EROS I LOGOS U DANTEGO

KS. KONSTANTY MICHALSKI

EROS I LOGOS U DANTEGO

KRAKÓW 1936
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

ODBITKA Z „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO"

DRUKARNIA „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO".

Bywają chwile, kiedy życiu zbiorowemu zagrażają niebezpieczeństwa, które sięgają aż do jego źródeł. Tak było w Grecji za Sofistów, tak było u schyłku wieków średnich, tak jest i dzisiaj. W wiekach średnich doniosłość dokonujących się przemian zrozumiał Dante, podkreślając w swem myśleniu te czynniki, które się łączyły z bolączkami ówczesnego życia. Wiadomo, że z całej filozofji najwyżej cenił etykę, a z pism Arystotelesa najczęściej wracał do Etyki Nikomachejskiej; z Pisma św. najobficiej cytował Księgę Mądrości, a Salomona w Boskiej Komedji zaliczył do rzędu najgłębszych myślicieli świata, ponieważ zwracał się do zagadnień życia, nie ograniczając się do oderwanej spekulacji.

Dzisiaj żyjemy pod znakiem głębokich przemian dziejowych, więc nic dziwnego, że się zwraca uwagę na tych myślicieli, którzy byli świadkami analogicznej przebudowy stosunków w wiekach średnich, starając się wskazać drogi do rozwiązania trudności. Papini chce nam dać dzisiaj żywego Dantego, narodowi socjaliści apelują do żywego Mistrza Eckharta, wszyscy katolicy mówią o żywym św. Tomaszu z Akwinu. Papini oświadcza na wstępie swego dzieła, że kto chce dać ludziom żywego Dantego, musi jak Dante być artystą, florentczykiem i katolikiem. [1]) Mniejsza o to, że Papini ma wymienione przez siebie kwalifikacje; ważniejszem jest to, że dotrzymał słowa, bo pominął w Dantem to, co zamieniło się w proch i popiół a dał nam to, co nas boli i cieszy tak, jak bolało i cieszyło przed wiekami tuła-

---

[1]) Giovanni Papini, *Żywy Dante,* Warszawa 1934. Niezbędne wyjaśnienia.

cza italskiego. Pisząc *Żywego Dantego* myślał Papini ciągle o dzisiejszym człowieku (Dante — nasz brat), o dzisiejszej Italji (Zła ziemia) o dzisiejszym katolicyzmie (Aktualność Dantego); podkreśla, że w duszy Dantego mieszkał zawsze grecki logos i chrześcijańska caritas, stając się jego natchnieniem na twarde, decydujące dni w własnem życiu i na chwile przełomowe w dziejach ówczesnego świata.

Przeciwko chrześcijańskiej caritas uderzają gwałtownie niektórzy teoretycy narodowego socjalizmu, obierając jako wodza dominikanina z XIV w., Mistrza Eckharta, w tem przekonaniu, że on żyje w nich, a oni niemniej żyją w nim przez wspólność ideałów. E. Krieck twierdzi, że Trzecia Rzesza ma swoją prehistorję w działalności Mistrza Eckharta, który dokonał olbrzymiego przewrotu przez to, że Boga transcendentnego z poza świata zmienił na immanentnego i przeniósł do głębin duszy ludzkiej, do Seelengrund.[1]) Dotąd razem z chrześcijaństwem upatrywano zbawienie ludzkie w rozłączeniu się duszy od ciała; odtąd wyzwolenie jest procesem czysto duchowym; odtąd dusza zwraca się do swej głębi nato, by spotęgowawszy w ten sposób swoją energję wyjść spowrotem na świat do nowej twórczej pracy. Bóg odtąd nie miał się przejawiać w prawach przyrody jako Logos, lecz miał się wypowiadać w głębi ludzkiego ja, w Seelengrund. Różnica między średniowieczną mistyką a narodowosocjalistycznym światopoglądem ma polegać na tem, że mistyka widziała w zjednoczeniu z Bogiem ostateczny cel człowieka, a nowa myśl uważa to zjednoczenie za pierwsze stadjum tego procesu, który się ma zakończyć uduchowieniem człowieka na ziemi. Z kazań Eckharta o narodzinach Bożych w ludzkiej duszy wysnuwa Krieck obcą i przeciwną Eckhartowi myśl, jakoby Bóg w duszy dopiero się rodził, stawał i twórczą swą pracę rozpoczynał.

Na tę samą drogę rozumowania wchodzi Bergmann, który mówi o rewolucyjnym czynie Eckharta w ujęciu Boga.[2]) Dawniej ujmowano Boga jako istotę poza światem istniejącą, Eckhart ujmie Go jako istniejącego w świecie. Nie na tem

[1]) E. Krieck, *Die deutsche Staatsidee*, Jena 1917, str. 27—28.

[2]) E. Bergmann, *Die deutsche Nationalkirche*, Breslau 1935, strona 166—167.

koniec. Według Bergmanna miał Eckhart przenieść ideę Boga z dziedziny metafizycznej do dziedziny psychologicznej i moralnej, miał ją całkowicie zamknąć w sferze podmiotowej.

W taki sposób przedstawił Bergmann genezę filozofji niemieckiej, dodając uwagę, że zawsze poznaje się myśliciela niemieckiego po tem, że go Rzym wyklina tak, jak każdego innego kanonizuje. Wyklął zdaniem Bergmanna papież Eckharta jeszcze za jego życia. [1])

Za prof. Krieckem i Bergmannem twierdzi Rosenberg, że myśl Eckharta była pierwszym fermentem, z którego poprzez wieki rodziła się i rosła niemiecka filozofja wraz z ideą narodowo-socjalistyczną. Jednak wielki Mistrz dominikański jest dla niego jeszcze czemś więcej, jest twórcą nowej religji, religji niemieckiej, stworzywszy dwa naczelne mity, mit odwiecznej, wolnej i szlachetnej duszy, oraz mit szlachetnej krwi. [2]) Na obydwu mitach opiera się nowa etyka, która na miejsce chrześcijańskiej miłości, caritas, ma wprowadzić ideał honoru, szacunku i obowiązkowości. Obydwa mity płyną jako ze swego źródła z myśli Eckharta, gdyż on odkrył w człowieku głąb jego duszy, Seelengrund, on pierwszy powiedział, że krew jest tem, co w człowieku jest najszlachetniejszem lub najgorszem, on wreszcie zepchnął na drugi i trzeci plan chrześcijańską caritas i łaskę, uznawszy głąb duszy, Seelengrund, za szczytową wartość człowieka.

Zaznaczmy odrazu, że Rosenberg podkreśla wzajemną odpowiedniość i związek dwóch mitów, zastrzegając się jednak przeciwko temu, jakobyśmy cokolwiekbądź wiedzieli o zależności przyczynowej z jednej lub drugiej strony. Zaznaczmy jeszcze jedno. Już Bergmann oświadczył, że Eckhart

[1]) Meister Eckhart ist noch bei Lebzeiten (1327) vom Papst mit der Bannbulle belegt und als Häresiarch gekennzeichnet worden. E. Bergmann, *Die deutsche Nationalkirche,* str. 166. Autor oczywiście przesadza, gdyż nie chodziło o wyklęcie samego Eckharta. O procesie Eckharta w Avignonie zob.: F. Pelster, S. J., *Ein Gutachten aus dem Eckhart-Process in Avignon,* Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Münster i. W. 1935, str. 1099 nn.

[2]) A. Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts,* München 1933, str. 23, 258.

przeniósł Boga z dziedziny metafizycznej w dziedzinę psychologiczną i subjektywną. Podobny pogląd znajdujemy w *Micie XX wieku,* gdzie dusza w procesie koncentracji stwarza sobie ideę Boga jako nowy przedmiot, uznając ostatecznie równowartość Boga i siebie. [1])

U wszystkich trzech myślicieli z obozu narodowo-socjalistycznego zjawia się dążność do zbudowania nowego światopoglądu i nowej etyki w oparciu o Eckharta. Bóg z transcendentnego ma się stać immanentnym, by się wypowiadać w głębi duszy, Seelengrund, a osią etyki zostanie idea honoru, wolności i obowiązkowości zamiast chrześcijańskiej caritas.

Na drogę życia chce Papini dzisiejszemu człowiekowi dać żywego Dantego; niektórzy teoretycy narodowego socjalizmu chcą mu dać żywego Eckharta. Dante usiłował ratować wieki średnie przez odrodzenie miłości i w miłości, narodowi socjaliści marzą o odrodzeniu przeciwko miłości, przeciwko chrześcijańskiej caritas, apelując do Eckharta jako do swego duchowego wodza. Nie zamierzam tutaj zajmować się specjalnie Eckhartem, ale sądzę, że niektóre jego poglądy rozjaśnią się odrazu przez zestawienie z poglądami Dantego o miłości. Sądzę także, że kto usiłuje w światopoglądzie Eckharta przesunąć punkt ciężkości z dziedziny metafizycznej w dziedzinę psychologiczną i subjektywną, spotka się bezpośrednio z nieprzezwyciężonemi trudnościami w interpretacji tekstów, bo już drugi zeszyt zbiorowego wydania pism łacińskich Eckharta dowodzi, że główne jego dzieło *Opus tripartitum* wkracza już w swoich prologach na tory filozofji bytu, którą mamy u św. Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu w oparciu o Arystotelesa. [2]) Nie prze-

---

[1]) *Der Mythus,* str. 222.

[2]) *Magistri Eckhardi Opera latina,* II Opus tripartitum prologi, Lipsiae 1935. Należy się spodziewać, że zbiorowe wydawnictwo pism łacińskich Eckharta pod kierunkiem znakomitego medjewisty O. Théry'ego, dominikanina, rozjaśni wiele spornych zagadnień w filozofji Eckharta, które wyniknęły w wielkiej mierze stąd, iż opierano się z konieczności na niemieckich kazaniach Eckharta. Eckhart tworzył dopiero słownik filozoficzny niemiecki, porając się z niesłychanemi trudnościami. Dodać należy, że nie wiemy wcale czy wszystkie kazania Eckharta zostały przez niego spisane w swej całości, nie wiemy czy w niektórych wypadkach nie mamy

ciwstawia się zasadniczo Dantego tomizmowi; ale przeciwstawia się tomizmowi Mistrza Eckharta, powołując się na takie różnice w poglądach, które według mego zdania nie istnieją.

Gdyby zachowano więcej umiaru, gdyby hamowano swą krewkość, możnaby niejedne nowoczesne zagadnienia przedyskutować z tomistami, nie wprowadzając niedopuszczalnej interpretacji do tekstów. Spróbuję oświetlić u Dantego jego centralną ideę miłości, zestawiając ją z myślami św. Tomasza i Eckharta, a może się okaże, że to, co niektórzy chcą uznać za źródło słabości (miłość), w rzeczy samej jest niewyczerpalnem źródłem odmładzającej siły, byleby się łączyło z Logosem.

I.

W ostatnich czasach porównywano ze sobą trzy typy miłości, które w języku greckim nazywano: 1) eros, 2) philia, 3) agape. [1]) Zasadnicze ujęcie erosa daje Platon w Biesiadzie tak, jak Arystoteles analizuje pojęcie philia w Etyce Nikomachejskiej (ks. VIII), a św. Paweł w I liście do Koryntjan (r. XIII) wyśpiewuje entuzjastyczny hymn na cześć agape.

E r o s pożąda namiętnie dobra i piękna dla siebie, pożąda namiętnie, więc wpada w szał czy natchnienie tak, iż dążąc do piękna, sam rodzi piękno i własną nieśmiertelność, rodzi nieśmiertelność bądź przez wydanie potomstwa bądź przez twórczość artystyczną lub filozoficzną. Z biegiem czasu traci eros coraz więcej pierwiastek zmysłowości i szału, podnosząc się do wyżyny ducha, podziwu i zachwytu. Mitologja grecka opowiadała, jak eros począł się w czasie uczty z ojca Chytrka, Porosa, i matki Biedy, otrzy-

---

przed sobą t. zw. reportatów czyli notatek spisanych przez jakiegoś słuchacza.

[1]) Stauffer, Agape, artykuł w *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Lieferung 1, Stuttgart 1932, str. 20—55. E. Raitz v. Frentz S. J., *Drei Typen der Liebe*, Scholastik 1931, str. 1—41. Zob. także H. Scholz, *Eros und Caritas*, Halle 1929. W języku polskim znajdziemy doskonałe uwagi w dwóch dziełach: X. St. Pawlicki, *Historja filozofji greckiej*, t. II, Kraków 1903—1917, zwłaszcza ustępy o Fedrosie i Sympozjonie; T. Sinko, *Literatura grecka*, t. I cz. 2, Kraków 1932, Charakterystyka dialogów Platona.

mując w spadku od ojca pęd do piękna i myśli filozoficznej, od matki poczucie wewnętrznego niedostatku. Ze skrzydłami u ramion zjawia się eros przedewszystkiem w Sympozjonie Platona.

Już długo mówiła wieszczka Diotyma Sokratesowi o erosie; już mu udowodniła, że nie jest ani pięknym ani brzydkim, lecz piękna pożąda i szuka; już mu udowodniła, że nie jest z natury nieśmiertelnym, lecz nieśmiertelność tworzy, zamieniając ciągle to, co zmienne, na to, co wieczyste. Jednak tajemnica piękna i miłości pozostawała jeszcze ciągle tajemnicą. Długo rozmowa ślizgała się po powierzchni, aż wreszcie poszła w głąb, do narodzin erosa w duszy ludzkiej i do jego rozwoju. Już w pierwszem stadjum swego rozwoju odczuwa człowiek w sobie tęsknotę do piękna i prawdy, ale jego myśl jeszcze jest płytka i ciasna i dlatego także miłość jego zrazu podobne posiada znamiona. Rodzi się na widok nawet jednego tylko pięknego ciała; jest płytką i ciasną, więc szaleje, szaleje dopóty, dopóki nie dojrzy piękna we wszystkich ciałach. Nie wyczerpując swej dynamiki w jednym wymiarze, sięga eros niebawem wzwyż, sięga do duszy ludzkiej, do jednej duszy, a potem idzie jeszcze raz wszerz, ogarniając sobą całość ludzkich dusz, aż wreszcie wzbija się w swym locie do dziedziny ludzkich, duchowych wytworów, do wiedzy i instytucyj, dopóki nie ogarnie go cudny czar. Cud polega na tem, że się spotykają ze sobą dwie nieskończoności, nieskończoność pragnienia, tęsknoty i pojemności — z nieskończonością rzeczywistości, z nieskończonością tego Piękna, które nigdy nie powstaje i nigdy nie gaśnie, królując wiecznie w dziedzinie idej.

Dodajmy tylko, że pojęcie platońskiego Erosa przebudował Arystoteles, wiążąc je z formą, która tworzy istotę każdej rzeczy. W człowieku wyraża się forma w nienasycalnej tęsknocie do wiedzy. Metafizyka Arystotelesa rozpoczyna się od zdania: wszyscy ludzie z istoty swej tęsknią do wiedzy, a kończy się niemal (w XII księdze) gigantycznym obrazem miłości kosmicznej, obrazem ruchu w wszechświecie, ruchu w górę i do Boga jako do pierwszego Motora, który jako Piękno i Dobro rwie wszystko do siebie, wszystko — i to, co nie żyje i to, co żyje ciałem lub duchem.

Eros rwał wszystko zdołu wgórę, agape schodzi zgóry wdół jako miłość ze strony tego, co wyższe i Najwyższe — do tego, co niższe i najniższe. Św. Paweł wyznaje, że z łaski, z bożej agape jest tem, czem jest (I. Korynt., r. XV, 10), ażeby potem zaznaczyć, że nowa miłość pochodzi zgóry, od Boga i daje duszę wszystkiemu, z czem się spotyka. Bez niej wszystko brzmi jak cymbał i brząka jak miedź, uderzając w wewnętrzną próżnię; z nią otrzymuje człowiek nowe oczy i nowe serce (I. Korynt., r. XIII, 12, 13). Tę nową miłość musiała filozofja chrześcijańska zgłębić i zestawić z platońskim erosem i Arystotelesową philia.

O przyjaźni, philia, jako o trzecim typie miłości mówił już Platon w dialogu Lizys i jakby mimochodem w Fedrosie, ale na wieki średnie oddziałał tylko Arystoteles przez swą wnikliwą analizę tego typu uczucia w księdze ósmej Etyki Nikomachejskiej, korzystając niezawodnie z materjału, zebranego w Lizysie. Niema u Arystotelesa fluidu, który działa na nas w ogniu walki, staczanej w obecności Sokratesa przez młodych przyjaciół, ale jest u niego więcej jasności i systemu. Zresztą i u Stagiryty zjawia się odrazu ciepły ton w wykładzie, kiedy w pierwszych zdaniach tej księgi dowodzi, że bez przyjaźni żyćby nie można, a w jej atmosferze wszystkie inne dobra otrzymują nowy koloryt, gdyż przyjaźń mieści w sobie olbrzymie walory moralne i estetyczne. Wprawdzie może ktoś szukać w przyjaźni własnego pożytku i zadowolenia, ale wchodzi on wówczas raczej do przedsionka tej cnoty, aniżeli do jej sanktuarjum, gdzie rozstrzyga o wszystkiem pierwiastek moralny. Istotną cechą przyjaźni jest to, że objęte nią osoby nawzajem sobie dobra życzą i dobro sobie komunikują bez względu na to, czy osobiste ich walory są podobne czy różne. Przez komunikację dusz, przez oddanie sobie wzajemne ich żywych wartości, spełnia u Arystotelesa przyjaźń rolę przekształcającej wychowawczyni.

Wszystkie te postacie miłości weszły do chrześcijańskiej literatury filozoficznej. Ze względu na ujęcie miłości moglibyśmy wyodrębnić typ konkretny, gdzie na pierwszy plan występuje opis własnych przeżyć (św. Augustyn i twórcy wielkich zakonów) oraz typ metafizyczny, który w ramach

neoplatonizmu budował teorję mistyki, usuwając starannie elementy panteistyczne. Brakowało jednak w tem wszystkiem dokładnych ugrupowań i jednolitego systemu; brakowało podbudowy filozoficznej, którąby potrafiła utrzymać na sobie olbrzymi gmach teologji, a równocześnie była zdolną do skupiania wokoło siebie nowych materjałów, zdobytych przez obserwacje. Na taki wszechstronnie przemyślany system trzeba było czekać aż do chwili, kiedy się zjawił św. Tomasz ze swoją niezrównaną zdolnością architektoniczną.

Kto chce poznać jego pogląd na całe życie uczuciowe, zajrzy niezawodnie do drugiej części Summy teologicznej, gdzie się rozwija wszelkie zagadnienia moralne. Jeżeli chodzi o miłość, uważam, że każdy powinien rozpocząć tam, skąd jak z reflektora idą orjentacyjne światła na całą dziedzinę życia uczuciowego tak, iż się już nie straci zasadniczych linij, bez których ciągle popada się w chaos i nieporozumienia nawet u chrześcijańskich myślicieli. Uważam, że tomista i nietomista winien rozpocząć swą podróż informacyjną o miłości w Summie teologicznej od małego artykułu niemal w samym środku drugiej części (S. th. II, II, q. XXVI, a. 3). Od pierwszych słów odróżnia św. Tomasz dwa światy i związane z niemi dwie miłości. Istnieje świat przyrody i świat łaski. Ze światem przyrody wiąże się miłość naturalna, *amor naturalis,* ze światem łaski wiąże się miłość nadprzyrodzona czyli *caritas.* Obydwa światy i obydwie miłości łączą się w Bogu jako w swoim Stwórcy, łączą się także w człowieku jako swoim podmiocie, gdyż ten sam człowiek może kochać jedną i drugą miłością. Jak najenergiczniej chciałbym odrazu podkreślić jedną zasadę, tę mianowicie, że jak łaska nie znosi natury, tak c a r i t a s, miłość nadprzyrodzona, nie niszczy ani burzy miłości naturalnej, lecz ją podnosi na wyższy poziom i przepromienia własną istotą.

Kto tak jasno odróżnił dwa światy i dwie miłości, może się swobodnie poruszać w każdej zosobna dziedzinie, rozumiejąc, że ostatecznie obydwie ze sobą się jednoczą i przenikają. Zacznijmy się więc poruszać w dziedzinie miłości naturalnej, dzieląc ją na sferę zmysłową i niezmysłową, duchową.

Jedna z dzisiejszych form psychologji w głąb, powtarza ciągle, że całe życie uczuciowe płynie otwarcie lub skrycie z jednego źródła, z *libido sexualis*. Także psychologja tomistyczna idzie w głąb, znajdując na jej dnie tryskające miłością źródło uczuciowe. Miłość ta odzywa się w nas silnie jak żywioł, *impetus;* każde dobro zmysłami dostrzeżone rwie ją do siebie, *trahit*, jak ośrodek grawitacyjny — w poszczególnych jej aktach, ale potem, po dokonaniu się aktów żywioł miłości układa się w nieświadomą siebie dyspozycję na dnie zmysłowej naszej psychiki. Istnieją szeregi uczuć pożądawczych (nienawiść, tęsknota czy pragnienie, odraza, radość i smutek) oraz bojowych (nadzieja i rozpacz, odwaga, bojaźń i gniew), lecz wszystkie pozostają w żywym związku z miłością jako z najgłębszem swem źródłem.

Wszystkie te wiadomości łatwo znaleźć w każdym elementarzu psychologji tomistycznej, zapewne, ale zapomina się często o tem, że podaną wyżej tabelę uczuć rozbudowuje św. Tomasz, włączając w nią uczucia pochodne, wtórne, jak wstydliwość i zazdrość tak, iż zadziwia rozpiętością tabeli zwłaszcza, kiedy podaje wskazówki do jej uzupełnienia. Warto także zestawić tabelę tomistyczną uczuć z poglądami Freuda, Adlera i Watsona, żeby się przekonać, ile można wydobyć najaw zbieżności między żywym św. Tomaszem a nowoczesnemi badaniami. Wystarczy zwrócić uwagę na pomost jaki można przeprowadzić od uczuć bojowych i pożądawczych o charakterze negatywnym do psychologji indywidualnej Adlera, by wskazać przykładowo, jak trzeba budować na tradycyjnej podstawie, wchodząc w samo serce badań współczesnych.

Zawsze broniła i bronić będzie psychologja tomistyczna różnicy między miłością zmysłową a duchową, między pożądaniem a wolą, dowodząc, że po jednej stronie panuje żywioł i związana z materją jednostkowość, po drugiej wolność i przekraczająca zmysły wartość ogólna, duchowa. Na tle dwóch sfer faktów uczuciowych, na tle dwóch miłości, jednej zmysłowej, drugiej duchowej, rozwija się życie łaski, które wchodzi już w trzecią sferę nadnatury, ale z naturą jak najściślej się jednoczy.

Kto nie odróżnia tych trzech sfer, nie zda sobie sprawy z tego, jak w nich i przez nie jakby w kierunku pionowym rozwijają się trzy typy miłości: eros, philia i agape.

Za Pseudo-Dionizym nie waha się św. Tomasz wprowadzić do dyskusji o miłości religijnej pojęcia erosa, nazywając go miłością pożądawczą, *amor concupiscentiae.* [1]) Eros platoński jednocześnie odczuwał w sobie nieokreślony bliżej niedostatek czegoś i tęsknił do piękna i dobra. Filozofja perypatetyczna określiła bliżej rację wewnętrznego napięcia i porywu wgórę, wskazując na fakt, że więcej, nieskończenie więcej znajduje się w świecie analogji aniżeli jednoznaczności. Wszelkie byty istnieją, ale każda ich kategorja istnieje na swój sposób, inaczej substancja inaczej przypadłość, inaczej Bóg inaczej stworzenie. Jak jest w dziedzinie bytu, tak jest w dziedzinach prawdy, dobra i piękna, gdyż te dziedziny z tamtą wewnętrznie się łączą aż do utożsamienia. Wszystko jest dobrem i pięknem na swój sposób, a Bóg jest samą Dobrocią i samem Pięknem, podczas gdy cała reszta

---

[1]) Septuaginta tłumaczy zarówno miłość religijną jak i świecką przez agape; przez eros zaś lub philia tylko miłość świecką (Stauffer, op. cit., str. 20—21). Wobec tego, że Pseudo-Dionizy użył wyrazu eros na oznaczenie miłości religijnej, zarzucono mu niewłaściwość terminologji. W dziełku *O imionach bożych* broni się przeciwko atakom, dowodząc że: 1) św. Ignacy męczennik użył wyrazu eros także w tem znaczeniu (List do Rzymian, VII, 2; do św. Polikarpa, IV, 3), 2) Księga Mądrości w ten sam sposób używa tego wyrazu (Sap. VIII, 2), 3) teologowie posługują się wyrazami agape i eros jako synonimami. Jeżeli niektórzy obstają wyłącznie za agape, to wynika stąd, że są werbalistami, którzy nie wnikają w istotę rzeczy. Dyskusja Pseudo-Dionizego posiada doniosłe znaczenie z tego względu, że św. Tomasz pisząc jeden z najlepszych komentarzy do traktatu *O imionach bożych* przyjmuje naogół jego poglądy. Św. Tomasz komentował nie oryginał grecki, lecz tekst w przekładzie Jana Sarracenusa, który tłumaczył wyraz eros przez amor, a agape przez dilectio. Dyskusja tego zagadnienia kończy się w komentarzu św. Tomasza wnioskiem, żeby używać wyrazu amor w znaczeniu obszerniejszem tak, iżby wyraz dilectio oznaczał miłość duchową (Comment. in libr. De divinis nominibus, Thomae Aqu. Opera omnia, Parisiis 1889, t. XXIX, p. 455). Summa teologiczna (I, II, q. XXVI, a. 3) używa wyrazu amor rodzajowo na oznaczenie miłości zmysłowej i duchowej, wyrazu zaś dilectio używa gatunkowo, ograniczając go do miłości duchowej. Nie wiem, czy gdziekolwiekbądź zwrócono uwagę na ten moment filozoficzny i na związek między św. Tomaszem a Pseudo-Dionizym, więc podaję tu własną obserwację.

stworzona jest piękną na inny sposób, zbliżając się stopniowo do Absolutu. Tak daleko sięga więc dobro i piękno, jak daleko sięga byt: ale wszystko łączy się w hierarchję, którą ludzki genjusz ciągle i mozolnie wykrywa.

Gdzie się pali myśl, gdzie się rodzi uczucie, gdzie panuje dusza, gdzie ze zmysłami jednoczy się duch, gdzie zatem żyje człowiek, tam w kontakcie z jakiemkolwiek pięknem lub dobrem otwiera się przed wzrokiem duchowym perspektywa w głąb i wgórę razem z tęsknotą, by sięgnąć poza granice stworzenia, a więc tam, gdzie za Proklusem i Pseudo-Dionizym wskazuje św. Tomasz na osłonięte tajemnicą Naddobro i Nadpiękno. [1]) Platoński eros nietylko w myśli tomistycznej nie zgasł, lecz znalazł przed sobą otwartą i uporządkowaną drogę przez szczeble analogji od pięknego ciała i ducha stworzonego aż do Pradobra i Prapiękna.

Jeżeli pojęcie analogji bytów otwiera i porządkuje erosowi drogę wgórę, to pojęcie kosmicznej miłości, *appetitus naturalis,* wskazuje, jak eros działa wszędzie, lecz do świadomości siebie dochodzi tylko tam, gdzie zjawia się poznanie; wskazuje także, jak z wewnętrznej potencjalności jako ze źródła rodzą się wszystkie tęsknoty erosa i jego poczucie niedostatku. Eros sięga tak daleko, jak daleko sięga byt nietylko dlatego, że gdziekolwiek jest rzeczywistość, tam również znajduje się dobro i piękno, lecz także z tego powodu, że w każdym bycie można dostrzec prymitywną przynajmniej postać miłości czy celowego dążenia. Według perypatetyzmu wszystkie byty dążą na podstawie istotnych czy nieistotnych swych form do utrzymania i rozwoju własnej rzeczywistości; a skoro tak, to pośrednio dążą także do najwyższego Dobra, bo wszelka rzeczywistość i doskonałość stworzona jest odblaskiem Dobroci niestworzonej. [2])

---

[1]) Zob. Comment. in l. *De divinis nominibus*, rozdziały o pięknie i miłości.

[2]) Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile: unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis... Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni... Ad secundum dicendum, quod omnia appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum. S. th., I, q. VI, a. 1. Zob. także q. VI, a. 4.

Aczkolwiek wszystko dąży do Boga przez to, że dąży do własnej doskonałości, to jednak dążenie dążeniu nierówne. Najmniej rozumiemy dążenie w martwej przyrodzie; rozumiemy je głębiej tam, gdzie się zaczyna tlić świadomość, walcząc o swoje istnienie i rozwój; rozumiemy, że przynajmniej tyle jest form erosa, ile jest form poznania.

Człowiek poznaje i siebie i Boga. Poznaje siebie, docierając poprzez swe czynności do ujęcia własnych dyspozycyj i zdolności. Każda zdolność ma swego wewnętrznego erosa, gdyż każda jest potencją, która odczuwa w sobie własny niedostatek, dopóki nie przejdzie w stan aktu, działania, a działanie nie stworzy sprawności, habitus.[1]) Nie koniec na tem, gdyż głos wewnętrznego erosa potężnieje w miarę rozwoju, w miarę powstawania nowych sprawności, zwłaszcza tam, gdzie intelekt i wola stają wobec olbrzymich zadań w dziedzinie wiedzy i moralności. Eros ogarnia całego człowieka, doprowadzając go stopniowo aż do wyżyny twórczości filozoficznej, artystycznej i moralnej. Św. Tomasz ograniczył zrazu erosa, *amor concupiscentiae*, do pożądania zmysłowego, ale w dalszym ciągu rozszerzył jego zakres wdół i wgórę, dowodząc, że ogarnia całą dziedzinę ducha a nawet sięga w sferę łaski.[2]) Nie ulega chyba wątpliwości, że platoński eros nie stracił w tomizmie swoich skrzydeł, nie stracił swej potęgi twórczej, a tylko zyskał nowe elementy i nowe tchnienia ze sfery łaski.

---

[1]) Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens: fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter complementum, impossibile est... S. th. I, II, q. II, a. 7. — Unumquodque autem in tantum perfectum est in quantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est... Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus. S. th. I, II, q. III, a. 2. Zob. także S. th., I. q. XVI, a. 2.

[2]) Dicendum, quod amor, concupiscentia et huiusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, secundum quod sunt quaedam possesiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes... Alio modo significant simplicem affectum absque passione vel animi concitatione, et sic sunt actus voluntatis... Ad secundum, dicendum, quod ipsa voluntas... potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. S. th. I, q. LXXXII, a. 5. — Hoc, quod aliquis vult frui Deo, pertinet ad amorem, quo Deus amatur amore concupiscentiae. S. th. II, II, q. XXVI, a. 3 ad 3. Zob. także S. th. I, II, q. XXVI, a. 1. — S. th. II, II, q. XXVIII, a. 1.

Mimo wysokiego lotu ma eros zawsze dłonie zwrócone ku sobie a nie od siebie, zawsze pragnie piękna i dobra dla własnego rozwoju, *bene esse.* Chociaż każda miłość jednoczy, to jednak czyni to w różny sposób. Eros jednoczy wszelkie dobro z własną osobą, usiłując je zamienić na swoją własność bez względu na to, czy chodzi o wartości duchowe, czy bardzo konkretne, czy o rzecz czy o człowieka. Może bowiem eros dotrzeć aż do głębin obcej duszy, ażeby z jej duchowych bogactw zrobić źródło własnego rozwoju, korzyści i zadowolenia we wszystkich jej postaciach.[1])

Jeżeli eros trzyma zawsze dłonie ku sobie, to przyjaźń trzyma je od siebie, zwracając się zasadniczo do osoby ukochanej bez względu na siebie. Tyle głębokich uwag wypowiedzieli Platon i Arystoteles o przyjaźni, że św. Tomasz w pewnym stopniu ograniczył się do zebrania ich w system Wychodzi myśl tomistyczna w pojęciu życzliwości, *benevolentia,* wskazując na fakt, że w niej i przez nią cieszymy się z piękna i dobra bezinteresownie, pragnąc, żeby zostało tam, gdzieśmy je odkryli i nawet zjawiło się tam, gdzie go jeszcze niema, — jednak ciągle bez związku z własną osobą a z pamięcią o innych.[2]) Myliłby się jednak, ktoby sądził, że ży-

---

[1]) Similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter: uno mode ex hoc, quod utrumque habet idem actu... alio modo ex hoc, quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, quod aliud habet in actu... Secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae vel amicitiae utilis seu delectabilis. S. th. I, II, q. XXVII, a. 3.

[2]) Benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita practica unione affectus ad ipsum. Sic ergo in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor, addit unionem affectus... Ad secundum dicendum, quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum: quae quidem in benevolentia non importatur. S. th. II, II, q. XXVII, a. 2. — Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae seu benevolentiae; ex hoc enim, quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa... et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi et vult ei bonom sicut et sibi. S. th. I, II, q. XXVII, a. 3. — Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus, Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. S. th. II, II, q. XXIII, a. 1. — Zob. S. th. II, II, q. XXVI, a. 8; I, II, q. XXVIII, a. 1.

czliwość jest przyjaźnią; myliłby się nawet, ktoby uważał przyjaźń za wzajemną życzliwość bez źródła uczuciowego; nie, życzliwość jest tylko wstępem do przyjaźni, jest jej przedsionkiem, przyjaźń rodzi się dopiero razem z afektem duchowym, który otwiera drogę do komunikacji dusz. W takiej komunikacji każdy z przyjaciół myśli o przyjacielu a nie o sobie, a jednak w sobie znajdzie całą duszę przyjaciela. Tu sprawdza się słowo Chrystusowe, że zyskuje duszę, kto ją traci; a traci ją, kto ją zazdrośnie pragnie zachować. Św. Tomasz mówi o komunikacji szczęścia i nieszczęścia, o komunikacji życia, najwyższego przedewszystkiem życia, mówi o przyjaźni gorąco, rozumiejąc, że ten rodzaj miłości nietylko rzuca złote pomosty między człowiekiem a człowiekiem, lecz przeprowadza w każdej jednostce taki proces sublimacji, do którego nawet eros podnieść się nie potrafi. Przyjaźń spełnia funkcję twórczą, gdyż tworzy wśród ludzi nowe całości, nie mówiąc już o tem, że idąc w ludzkie oczy, potęguje w nich zdolność do odkrywania tego, co człowieka z człowiekiem łączy. [1])

Na tem miejscu interesuje nas tomistyczne ujęcie procesu sublimacji, bo o tem naogół się milczy. Mówi się dzisiaj o sublimacji w znaczeniu ciasnem lub szerszem. W znaczeniu ciasnem mówi o sublimacji Freud, kiedy pożądania, zrodzone z *libido sexualis*, usiłuje wyprowadzać z ich własnych cieśni na szerokie szlaki, by je przez to przeobrazić. W znaczeniu szerszem ujmuje sublimację M. Scheler, wskazując w kosmosie na proces, co podąża zdołu wgórę, od pożądań w nizinach wegetacyjnych aż do szczytów rozwoju duchowego. Sublimacja podnosi funkcje niższe do wyższych, ale wyższych z niższych genetycznie nie wyprowadza. [2])

Sublimacja zbyt doniosłą rolę odgrywa w dzisiejszej psychologji, by ją można pominąć, mówiąc o miłości. Nasuwa się tylko pytanie, czy św. Tomasz mówił gdziekolwiekbądź o tym procesie, czy znał jego doniosłość teoretyczną i praktyczną rolę w wychowaniu. Odpowiadam na to, że nietylko znał ten proces, ale użył po raz pierwszy wyrazu

---

[1]) S. th. I, II, q. XXVI, a. 3.

[2]) M. Scheler, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Darmstadt 1930, str. 75, 79, 85.

„sublimacja". Ażeby jego myśl jasno przedstawić odróżnimy z nim sublimację metafizyczną i funkcjonalną.

Na czem polega sublimacja metafizyczna? Św. Tomasz lubi cytować zasadę Pseudo-Dionizego, według której wyższa sfera bytu podnosi do siebie sferę niższą, ilekroć się z nią łączy w jednej całości. [1]). Skoro więc sfera życia zmysłowego wiąże się w człowieku w jedną całość z życiem duchowem, to tem samem przez przynależność do całości podnosi się w swoim sposobie istnienia. Już z tego założenia metafizycznego wynikałoby, że także w dziedzinie funkcyj powinno się konsekwentnie przyjąć tę samą zasadę. By jednak uniknąć zarzutu naciągania, nie będę wyprowadzał wniosków dedukcyjnie, lecz wskażę na fakt, że św. Tomasz mówi o procesie sublimacji w związku z ekstazą, dowodząc, że sublimacja może się dokonać zarówno w dziedzinie poznania i pożądania. W jednym i drugim wypadku polega sublimacja na tem, że się jakąś dyspozycję doprowadza do spełniania wyższych funkcyj, aniżeli te, do których się w swej zwykłej roli ogranicza. [2])

---

[1]) Dicendum, quod, sicut Dionysius dicit IV c. De divinis nominibus, „amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur; et superiora movet ad inferiorum provisionem". S. th. II, II, q. XXXI, a. 1. — Comment. in l. De div. nominibus, Thomae Aqu. Opera omnia, Parisiis 1889, t. XXIX, str. 455.

[2]) Extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur; quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cogitationem sibi propriam: vel quia *ad superiorem sublimatur*, sicut homo, dum elevatur ad comprehenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est; intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundum extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiae, amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae non quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed

Pomijam dziedzinę poznania, żeby natomiast z całym naciskiem wskazać na proces sublimacji w obrębie pożądań. Dokonać się on może albo w dziedzinie erosa czyli miłości, która bierze, albo w dziedzinie przyjaźni czyli miłości, która daje, z siebie daje. W pierwszym wypadku sublimacja dokonuje się aż do wyżyny wartości idealnych i religijnych; [1]) w drugim wypadku wprzęga ona wszelkie siły żywotne w służbę poszczególnych osób lub wielkich grup społecznych. Wyższe uzdolnienia oddziałują na niższe, podnosząc je do własnego poziomu przedmiotów i funkcyj; [2]) większe całości społeczne rozszerzają pole widzenia i działania w poszczególnych jednostkach. Dusza ludzka ulega przekształceniom, [3]) więc może się w niej spełnić ideał Pseudo-Dionizego, może się w niej zmieniać to, co niższe, na to, co wyższe; może się w niej stopniowo dokonywać harmonijna budowa cnót czyli charakteru. [4])

Siłę sublimacyjną posiadają przedewszystkiem motywy religijne, gdyż miłość Boga może się w człowieku wypowiadać bez ograniczeń wobec tego, że horyzonty boże nie znają żadnych granic. [5]) Prawdziwe triumfy święci proces sublimacji religijnej przez to, że eros platoński i Arystotelesowa philia wchodzą w kontakt z tym rodzajem miłości,

---

talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae affectus alicuius simpliciter exit extra se; quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum. S. th. I, II, q. XXVIII, a. 4.

[1]) S. th., I, II, q XXVII, a. 3; II, II, q. XXVIII, a. 2.

[2]) Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiae vel aliorum spiritualium bonorum interdum concupiscentia nominatur vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat. S. th., I, II, q. XXX, a. 1.

[3]) S. th., I. II, q. XXXII, a. 2.

[4]) Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. De div. nom., 12, col. 710, t. I, „amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur; et superiora movet ad inferiorum provisionem". S. th., II, II, q XXX, a. 1.

[5]) Unde homo maxime perficitur et melioratur per amorem Dei. S. th., I, II, q. XXVIII, a. 5; II, II, q. XXVII, a. 6.

który już w Septuagincie jako agape wprowadzał w sferę życia duchowego, ale dopiero w Nowym Testamencie zajaśniał wszystkiemi blaskami i w kazaniu na górze i w słowach św. Jana: Tak Bóg umiłował świat, iż Syna swojego dał (Jan, III, 16) i w pierwszym liście św. Pawła do Koryntjan (XIII, 1—13). Za istotną cechę miłości, zwanej *caritas* należy uznać to, że idzie zgóry wdół, od Boga do człowieka stając się razem z łaską źródłem nowego życia w duszy ludzkiej. Komunikację łaski i miłości obrał św. Tomasz za podstawę do rozbudowy pojęcia przyjaźni bożej. [1]) Odtąd zjawiać się będzie w filozofji i teologji chrześcijańskiej jasno wyodrębniony podwójny ideał człowieczeństwa i nadczłowieczeństwa, gdzie łaska dokonuje transfiguracji ludzkiej natury, niczego w niej nie niszcząc. Odtąd przyjaźń między Bogiem a człowiekiem na podstawie komunikacji życia wewnętrznego stanie się ulubionym tematem mistyków XIII i XIV wieku. Poprzez klasztory benedyktyńskie i dominikańskie w Europie środkowej a zwłaszcza w Niemczech przepłynął jakby nowy religijny prąd pod hasłem przyjaźni Boga, Gottesfreundschaft. [2]) Grupy mistyków, zrzeszone koło Eckharta i jego uczniów, Taulera, Suzona, Gerharda i Jana Sterngassen, wskazywały drogi ascetyczno - moralne, które miały prowadzić przyjaciół bożych do atmosfery miłości. R. Egenter dowodzi, jak w XIV wieku wiele mówiono o idei przyjaciół bożych, jak pod jej hasłem zrzeszano się i zamykano w klasztorach, ale do rozbudowy pojęcia przyjaźni bożej niczego nie dodano. [3]) Mnie się zdaje, że jest nieco inaczej, że ideę przyjaźni bożej dalej rozwijał Mistrz Eckhart w związku z ulubionym przez siebie tematem o narodzinach bożych w duszy ludzkiej. To pewna, że w systemie tomistycznym platoński eros i Arystotelesowa philia uległy

---

[1]) S. th., II, II, q. XXVII, a. 1—8.

[2]) Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens, M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, str. 392—432; Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters, ibid., str. 469—489.

[3]) R. Egenter: *Die Idee der Gottesfreundschaft im vierzehnten Jahrhundert,* Aus der Geisteswelt des Mittelalters, 2 Halbband, Münster i W. 1935, str. 1020—1036.

transfiguracji przez caritas, przez miłość zgóry, stając się źródłem twórczych sił na przełomie dwóch epok, średniowiecznej i nowożytnej, w dziejach Europy.

Omówiwszy trzy typy miłości u św. Tomasza, zakończymy ich charakterystykę uwagą, że u podstawy każdej z nich znajduje się logos. [1]) Myśli boże jako formy substancjalne, jako logoi spermatikoi, zaklął akt stwórczy we wszystkie byty tak, iż pod wpływem wewnętrznej swej istoty każdy z nich odczuwa w sobie miłość tego, co mu odpowiada, odczuwa niezwyciężoną tęsknotę do tego, co go może doprowadzić do pełni rozwoju. Nieinaczej dzieje się z człowiekiem, który odczuwa w sobie wielość miłości, bo istota jego jest złożoną, posiada nieprzeliczone potencjalności, z których każda ma w sobie własnego erosa, chociaż nad wszystkiemi góruje tęsknota duchowa, zrodzona z miłości Dobra absolutnego. Także w człowieku rodzi się głęboka jego miłość z logosa, z duchowej jego istoty tak, iż tęskni do Boga i do pełni swego bytu, jako do swych zasadniczych celów. Jednak w każdej chwili może w wewnętrznem życiu ludzkiem zapanować chaos, jeżeli nie uwzględni się hierarchji celów i złączonej z nią hierarchji miłości.

Jak istnieje ekstaza wgórę, która prowadzi do sublimacji, tak istnieje ekstaza wdół, która się kończy anarchją. Tamta wszystko podnosi ze szczebli niższych na wyższe; ta wszystko porywa ze sobą w niziny. Tamta prowadzi do rozwoju; ta strąca wszystko w chaos, gdzie zjawia się szał, zmysłowy szał. Jeżeli tam odzywał się eros platoński, to tu przemawia eros antyplatoński, co pogrąża wartości duchowe w odmętach rozkołysanej żądzy. Jeżeli tam była transfiguracja aż w dziedzinę łaski, to tu transfiguracja wkracza w dziedzinę duchowej ciemności. Tam panował logos, tu rodzi się demonizm i grzech. [2])

Lękał się św. Tomasz nieobecności logosa zarówno w nizinach życia zmysłowego jak i na szczytach przeżyć religijnych. To też tomistycznemu pojęciu miłości klasycznej

---

[1]) S. th. II, II, q. XXVI, a. 6.

[2]) Aliquis dicitur extra se poni..., quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit. S. th. I, II, q. XXVIII, a. 3.

przeciwstawił P. Rousselot pojęcie miłości ekstatycznej, która się wypowiadała w pismach mistyków XII i XIII wieku (św. Bernard, Abelard, Ryszard od św. Wiktora i inni).[1] W miłości ekstatycznej dualizm czy dwoistość kochających się osób wybucha z taką siłą, że Abelard głosi konieczność stworzenia świata przez Boga, widząc w tem jedyną możliwość przejawienia się miłości w Bogu. Ważniejszą jest druga cecha miłości ekstatycznej, ta mianowicie, że niespodziewanie wkracza na scenę gwałt: kto kocha, chce ze siebie dawać, chce dawać ofiarnie, rozrzutnie aż do wyniszczenia własnej natury. Z cechą drugą wiąże się trzecia, która polega na irracjonalizmie miłości, na tem, że miłość zwycięża wszystko, nie wyłączając nawet rozumu. Z tego wszystkiego wynika niewątpliwy prymat miłości, bo miłość niczemu nie służy, sama sobie jest celem, a wszystko dopiero przez nią zyskuje istotną swą wartość. Cecha druga i trzecia, gwałt i irracjonalność miłości ekstatycznej, wypowiadały się w słowach gorących, takich, na które nie zdobyła się dotąd żadna odwaga. Dzisiaj rejestruje się takie wyrażenia, ażeby zawyrokować, że świadczą o nienawiści tego, co ludzkie, co naturalne, gdy tymczasem świadczą one tylko o miłości tego, co boskie. — Także św. Tomasz mówił o miłości ekstatycznej, która podnosi człowieka ponad zwykły poziom jego myśli i uczuć, wywołując w nim proces sublimacji; także u niego zjawia się poryw poza granice rozumu, *excessus rationis,* ale tylko o ile chodzi o wewnętrzny płomień, idący w stronę Boga; lecz kiedy chodzi o jakikolwiek wyraz nazewnątrz, o jakikolwiek czyn, zjawia się apel do logosa, do umiaru.[2]

---

[1]) P. Rousselot: *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster 1908, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band VI, Heft 6.

[2]) Ad tertium dicendum, quod affectio illa cuius obiectum judicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divinae dilectionis, quod est Deus, excedit judicium rationis; et ideo non mensuratur ratione sed rationen excedit... exteriores autem actus sunt sicut ad finem; et ideo sunt commensurandi et secundum charitatem et secundum rationem. S. th., II, II, q. XXVII, a. 6,

Wskazał św. Tomasz, że cały świat pełen jest miłości; wskazał, że olbrzymia dynamika idzie z całego kosmosu; wskazał, że także w człowieku dynamika miłości idzie z górnych i dolnych źródeł, grożąc wewnętrzną anarchją, jeżeliby w niej nie panował logos i oparty na nim ład. Chcę uwydatnić związki między żywym Dantem i św. Tomaszem, chcę unaocznić, jak schodzi na manowce, kto wielbi Eckharta, a nie znając św. Tomasza, widzi w chrześcijańskiej caritas źródło słabości. Chodzi mi o związki z żywym Dantem, więc pominę rolę miłości w życiu jednostkowem, a zaznaczę tylko, jak idea miłości przenika także całą tomistyczną filozofję dziejów.

W swym artykule p. t. „Tomizm wobec współczesnej filozofji dziejów" starałem się udowodnić, że zarówno materja jak i krew, rasa, odgrywają w ujęciu tomistycznem dziejów doniosłą rolę, doniosłą, lecz ani wyłączną ani główną. Jeżeli chodzi o materję, pomijam wpływ kosmosu i fatum na tok ludzkich zdarzeń, a wspomnę tylko o roli dóbr materjalnych. Dwa zrodzone z miłości pragnienia nazwał św. Tomasz nienasycalnemi w nieskończoność. Nienasycalnem w głąb jest pragnienie Boga, bo im więcej Go się posiada, tem więcej Go się kocha; nienasycalnem wszerz jest pragnienie dóbr materjalnych, bo skoro tylko zdobędzie się z nich jedno, sięga się po drugie i dalsze bez końca. [1]) Głód złota i dóbr, wytworzonych przez kulturę może oddziałać jako twórczy motor w ludzkich dziejach, ale też może rozpętać demoniczne siły, gdyż idzie bezwzględnie i zachłannie wszerz, nie uznając żadnej granicy. Materja może poprzez miłość wywołać w człowieku ekstazę wdół tak, iż przygasną szczyty jego myśli.

Ekstazę wdół może także wywołać idea krwi, jak świadczą współczesne dążności, co utożsamiają krew z duchem i Bogiem. Uznawał św. Tomasz, że potężnym motorem w dziejach może być krew nietylko dlatego, że każdy szanuje i kocha tę, którą nosi w własnem sercu, ale także dlatego,

---

[1]) Ks. K. Michalski: *Tomizm wobec współczesnej filozofji dziejów*. Gniezno 1935, str. 16—20.

że krew krwi nierówna, bo jedna tworzy organizmy wrażliwe, *carnes molles,* a inna organizmy niewrażliwe, *carnes durae.* Jeżeli się uwzględni, że według tezy tomistycznej od wrażliwości zmysłowej zależy sprawność psychiki niższej, a od psychiki niższej stopień inteligencji, to się zrozumie, że tomista ma drzwi i okna otwarte do badań w dziedzinie genetyki. [1])

Najwyraźniej powiada św. Tomasz, że od konstytucji zależy stopień szlachectwa duszy, [2]) ale niemniej wyraźnie oświadcza, że z duszy płynie ostatecznie dostojność całego człowieka, gdyż w jej szczycie, *mens,* płonie piękno obrazu bożego, to piękno, o którem każdy mistyk średniowieczny z niezrównanym mówił zachwytem.

Od materji i krwi przechodzi tomizm do ducha, by udowodnić, że logos, sens, zjawia się w dziejach tam, gdzie się uznaje prymat intelektu wobec całego życia psychicznego. Logos, sens, stwierdzał w dziejach św. Tomasz nietylko dlatego, że wszystko tak czy inaczej zdąża do najwyższego Dobra, ale także dlatego, że dostrzegał, jak człowiek w myśleniu i działaniu podnosi się od form ułomnych, pierwotnych do form coraz doskonalszych. To też nazwałem filozoficzne ujęcie dziejów przez św. Tomasza perfekcjoryzmem, dodając, że cała dynamika rozwoju dziejowego wypowiada się w potencjalności i w akcie jako w dwóch naczelnych pojęciach perypatetycznych. Także w życiu zbiorowem każda sytuacja w pewnej chwili zawiera w sobie potencjalne stadja przyszłego rozwoju, które się urzeczywistniają pod naciskiem zmienionych warunków życia. Głęboki optymizm idzie mimo wszystko z takiego ujęcia dziejów, opierając się przedewszystkiem na dwóch działających motorach, na miłości i logosie. To też nic dziwnego, że św. Tomasz sam stanął przy wielkim warsztacie myśli, kiedy się rozgrywały losy średniowiecza. Lęk o losy chrześcijaństwa opanował umysły na wi-

---

[1]) Tamże, str. 20—23.

[2]) Ad bonam autem complexionem corporis sequitur *nobilitas* animae, quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur quod qui sunt boni tactus, sunt *nobilioris* animae et perspicatioris mentis. Comment. in De anima.

dok olbrzymiej fali myśli starożytnej, arabskiej i żydowskiej, która poczęła zalewać Zachód łaciński; ale w godzinach wielkich przeobrażeń rodzą się ludzie, którzy mają w sobie równocześnie i genjusza i bohatera. Genjusza i bohatera mieli w sobie ci, którzy jak św. Albert Wielki lub Tomasz z Akwinu dojrzeli w napływającej myśli greckiej przebłysk tego Logosa, który stał się ciałem, by zaznaczyć słup graniczny w dziejach świata.

II.

Istnieje genjusz myśli i genjusz serca. Niewiadomo, który z nich jest większym, lecz to nie ulega wątpliwości że genjusz miłości znajdował się zawsze tam, gdzie w życiu rodziło się coś wielkiego. Zresztą jeden genjusz musi się spotkać z drugim, jeżeli jego praca ma się stać dla ludzi błogosławieństwem. U Dantego eros ciągle szukał swego logosa, miłość ustawicznie szukała kierowniczej myśli pomimo jego własnego tragizmu. Trzy razy ugodzono go w samo serce. Kochał całą duszą Beatryczę, Florencję oraz ideę cesarstwa chrześcijańskiego, ale Beatryczę zabrała mu śmierć, Florencja skazała go na stos, idea chrześcijańskiego cesarstwa zstąpiła do grobu razem z Henrykiem VII. Została mu tylko czwarta miłość, miłość Boga, ta, przez którą trzy poprzednie zdobywały głębsze swe znaczenie, podnosząc się do wyżyny ideału. Dante był poetą i filozofem, więc wypowiadał tragedję swej miłości w artystycznej formie, pytając się równocześnie o ostateczny sens osobistych i zbiorowych doświadczeń.

Zjawiają się u Dantego trzy typy miłości, opracowane teoretycznie przez św. Tomasza z Akwinu. Wyidealizowany eros młodzieńczy wypowiedział się w *Vita nuova,* a eros filozoficzny w *Convivio;* idea chrześcijańskiej caritas, agape, stała się gwiazdą przewodnią w *Boskiej Komedji;* trzeci typ miłości, grecka philia, przyjaźń, towarzyszy zarówno erosowi jak i chrześcijańskiej caritas jako ich dopełnienie czy funkcja.

Eros szuka zawsze u Dantego swego logosa. Możemy tę myśl ująć najpierw czysto zewnętrznie ze względu na

formę literacką, aczkolwiek z formą łączy się dążność do refleksyjnego wyjaśnienia tego, co było pierwotnym artystycznym wyrazem miłości. Eros młodzieńczy wypowiedział się zrazu w sonetach, kanconach i balladach. Do wyrazu poetyckiego natchnienia dołączyła się prozaiczna glossa, przypominając średniowieczną, szkolną literaturę, gdzie różnego rodzaju komentarz oplatał tekst Pisma św., Sentencyj Piotra Lombarda lub traktatów Arystotelesa. W *Convivio,* pochodzącem z lat męskich, proza komentarza wybujała tak bardzo ponad tekst trzech tylko kancon, ponieważ poeta rozszerzył pole swego widzenia przez długoletnie studja filozoficzne i obserwację życia wśród tułaczki po ziemi italskiej. *Boska Komedja* nie ma takiego komentarza, jaki otrzymały *Vita nuova* i *Convivio,* chociaż częściowa jej glossa zjawiła się przed jej napisaniem w traktacie *De Monarchia,* a potem w listach, o ile je można uważać za autentyczne. Zresztą komentarzem do *Boskiej Komedji* są wszystkie poprzednie dzieła Dantego, zwłaszcza *Vita nuova* i *Convivio* tak, jak naodwrót dwie pierwsze części trylogji otrzymują przez związek wewnętrzny z *Boską Komedją* głęboki swój sens.

Obecnie trzeba nam sięgnąć głębiej do zagadnienia stosunku erosa do logosa. Obrałem wyrazy „eros" i „logos", by wskazać te treści, które łączyły się z niemi tradycyjnie i w starej Grecji i w średniowieczu [1]). Wyraz logos pozwala na swobodną i szeroką interpretację zarówno w dziedzinie psychologji jak i metafizyki. Trzeba nam sobie także przypomnieć poglądy św. Tomasza na związki między uczuciem a przedstawieniem; trzeba nam sobie przypomnieć przedewszystkiem jego pojęcie sublimacji w miłości, dochodzącej do ekstazy. Budzą się wówczas jego zdaniem wyższe funkcje pożądania i poznania, porywając za sobą niższe. Nie będziemy się domagali od św. Tomasza opisu własnych konkretnych przeżyć erosa młodzieńczego, skoro jego dusza bardzo wcześnie wzbiła się na szczyt religijny; znajdziemy

---

[1]) Widzieliśmy poprzednio, że eros u św. Tomasza tłumaczy się przez amor i to w podwójnem znaczeniu: albo szerszem i wówczas oznacza wszelką miłość, albo w ciaśniejszem, a wtedy oznacza to samo, co amor concupiscentiae.

natomiast u niego cenną wskazówkę orjentacyjną w krótkim paragrafie o pierwiastku ekstatycznym w miłości, a przeżycia realne i typowe erosa spotykamy w *Vita nuova* Dantego. Chyba się na to zgodzimy, że w każdym erosie młodzieńczym kryje się przynajmniej źdźbło tego pierwiastka ekstatycznego, o którym wspomina *Summa teologiczna*; chyba i to przyznamy, że lekki podmuch ekstazy użyźnia całą psychikę, budząc do życia uśpione dotąd funkcje poznawcze, które porywają młodą istotę wgórę i w własną jej głębię. Dodajmy do tego, że św. Tomasz łączy erosa z kontemplacją piękna i dobra[1]), że wprowadza myśl w samą istotę ukochanej rzeczy czy osoby[2]), że każe miłości na wszystkich stopniach życia rozbudzać władze poznawcze; dodajmy, że czasem miłość może dojść do takiego natężenia, iż atakuje tkanki ciała[3]); dodajmy wreszcie, że w życiu uczuciowem winny panować umiar i królewska, platońska cnota roztropności, prudentia, jeżeli ma się zostać w granicach moralności; dodajmy to wszystko, a przekonamy się, że średniowieczny psycholog nie ubożył, a przynajmniej ubożyć nie chciał bogactwa sfery emocjonalnej. Skoro jednak psycholog zamieniał się w moralistę, domagał się umiaru i celowości w życiu uczuciowem; a kiedy wkraczał w dziedzinę filozofji, szukał ostatnich, ontycznych źródeł uczucia, nie nazywając pierwszego z brzegu czy zdołu wzruszenia Praźródłem rzeczywistości. Po tych trochę historycznych, trochę moralizatorskich uwagach zwróćmy się do trzech zagadnień, pytając się zkolei, 1) jak się przedstawia eros młodzieńczy w *Vita nuova* w oświetleniu dzisiejszej psychologji i psychologji tomistycznej, 2) jak się przedstawia zagadnienie szlachectwa w *Convivio* a w filozofji Mistrza Eckharta i Tau-

---

[1]) Propter hoc Philosophus dicit IX Ethic., cap. V et XII, in princip., quod „visio corporalis est principium amoris sensitivi"; et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. S. th., II, q. XXVII, a. 2.

[2]) Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. S. th. I, II, q. XXVII, a. 2.

[3]) Interesujące to zagadnienie porusza S. th., I, II, q. XXVIII, a. 5.

lera, 3) jak się łączą w *Boskiej Komedji* wszystkie typy miłości naturalnej z chrześcijańską caritas.

Z pośród współczesnych psychologów po raz pierwszy wskazał Spranger, w jakich okolicznościach budzi się i rozwija młodzieńczy eros. Skoro eros jest miłością piękna, więc nic dziwnego, że się budzi na widok pięknego, żyjącego ciała. U Platona eros dostawał niebawem skrzydeł, by się podnieść do kontemplacji duszy i ogólnego ideału; u Sprangera eros przebija się odrazu poprzez ciało do czynnika, który ciału daje formę i rytm, a dostawszy się w tę głębię, odczuwa w sobie wdzięczność i cześć, — odczuwa wdzięczność dla Stwórcy piękna, a cześć dla piękna samego, które się otacza nimbem nienaruszalnej świętości. Całemi latami można zdala podziwiać uwielbianą istotę, trzymając się na dystans przez cześć dla szlachetnej jej postawy. Za genjalny dokument takiego erosa uznaje Spranger w *Vita nuova* Dantego, zaznaczając, że Beatrycze była dla poety czemś więcej, aniżeli ukochaną na ziemi istotą, że stała się dla niego błogosławieństwem przez sam fakt swego istnienia, że natchnęła mu pomysł gigantycznego poematu. [1])

Bogatsze światło pada na znaczenie *Vita nuova* z dzienniczków młodzieży, które w ostatnich latach stały się jedną z podstaw do badań młodzieńczej duszy. Za bardzo znamienny uważam dzienniczek, ogłoszony przez niemieckiego franciszkanina, dr. B. Winzena. [2]) Młodziutki jego autor przeczuwał rychły swój zgon, walcząc na zachodnim froncie w czasie wielkiej wojny. Już się był oderwał od wszystkiego, co ziemskie, już ofiarował Panu Bogu swe młode życie; ale miał w żołnierskim plecaku skarb, którego zrobiło mu się żal. Miał tam dzienniczek, w którym zapisywał to, o czem nikomu nigdy nie mówił. Komu go teraz powierzyć? Rodzicom nie, bo nie zrozumieją; przyjaciołom nie, bo mogą nie dotrzymać dyskrecji. Pośle go o. Winzenowi, powiernikowi swego sumienia, bo on go zawsze rozumiał, on go podtrzymywał, kiedy się zaczął załamywać duchowo pod ciężarem niepowodzeń, on go nauczył, jak się własnym wysiłkiem

---

[1]) E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters,* Leipzig 1927, str. 86, 87.

[2]) Dr. B. Winzen O. F. M., *Der Eros im Erlebnis des Jugendlichen,* Jugend-Ringen, Heft 3, M. Gladbach 1935.

woli wychowywać, on wreszcie mu wskazał, gdzie trzeba szukać źródeł wewnętrznego umocnienia. On teraz albo dzienniczek zachowa w tajemnicy, albo innym pokaże według swego najlepszego uznania. Autor padł na froncie, a o. Winzen ogłosił drukiem dzienniczek, dodając do niego naukowy komentarz.

Trzy stadja odróżnia B. Winzen w rozwoju erosa u zmarłego E. Po wybuchu pierwszej miłości stara się ją E. opanować, uważając ją za coś niewłaściwego; niebawem jednak poddaje się urokowi uczucia, zauważywszy, że przez swą miłość staje się lepszym a nie gorszym. Drugie stadjum. Zbliża się chwila odjazdu na front, więc E. prosi Boga, by jego serce i serce ukochanej zamknął na czas rozłąki w swem tabernakulum tak, iżby się utrzymały zdala od moralnej skazy. W trzeciem stadjum rozpoczyna się tragiczny konflikt między miłością a obietnicą ofiary z osobistego szczęścia. E. odjeżdża na front, nie pożegnawszy się z tą, którą uwielbiał i podziwiał zdala i nigdy żadnego nawet słowa z nią nie wymienił. Nigdy z nią nie rozmawiał, a jednak przeniknął jasną jej duszę, uważał ją za dar Boga, za ideał, do którego sam wznieść się powinien. „Kiedy tęskniłem do szczytów, pisał w dzienniczku, kiedy pragnąłem piękna i dobra moralnego i bohaterstwa, kiedy szukałem podpory na drodze do ideału, znalazłem ciebie". Bystre oko dostrzeże w duszy E. i jej przeżyciach wszystkie cechy młodzieńczego erosa, który przed wiekami przemówił w *Vita nuova* w tym samym niemal języku, w jakim odzywa się dzisiaj w dzienniczkach młodzieży.

Na szerokiem i bogatem tle faktów rozwinął zagadnienie młodzieńczego erosa prof. St. Szuman. Wyprowadził on idealizm erotyczny młodzieży ze ślepej uliczki jednostronnego freudyzmu na szeroki szlak ogólnego idealizmu młodzieńczego. Dotąd w obozie psychoanalityków twierdzono, że proces idealizacji w wieku młodzieńczym płynie w sposób jasny lub utajony tylko z sexus jako z wyłącznego swego źródła; prof. Szuman udowodnił, że młodzieńczy eros nie utożsamia się z wybuchem sexus, gdyż odzywa się wcześniej od niego i w innych wyraża się przeżyciach. Rodzaj przeżyć wskazuje, że erotyzm młodzieńczy łączy się ściśle

z ogólną skłonnością do idealizacji, która się odzywa w okresie dojrzewania i następujących po nim latach.

Psychika w tym wieku ma dwa oblicza, zwracając się jednem do przeszłości, drugiem do przyszłości. Zwraca się do przeszłości, do ustępującego drugiego dziecięctwa z jego naiwnym realizmem, żeby je przezwyciężyć; zwraca się do przyszłości, by się przygotować do zadań wieku dojrzałego. Rozpoczyna się u młodzieży okres idealizacji od odkrycia własnego ja, własnego, wewnętrznego świata, pod wpływem budzących się, nienasyconych popędów. Z popędów rodzą się tęsknoty, z tęsknot powstają marzenia, z marzeń buduje się własny świat ideałów z niezłomną nadzieją jego urzeczywistnienia i z wiarą w misję, którą się ma spełnić w młodzieńczym porywie. Wyśniony w marzeniach świat ideałów zderza się z podwójnym światem realnym — i z tym, który się przechowuje w pamięci z dnia wczorajszego — i z tym, który się poznaje dzisiaj jako twarde otoczenie i antytezę do przedmiotów tęsknoty. Wskutek napięcia między światem wewnętrznym ideałów a mroźną rzeczywistością, rośnie uczuciowe marzycielstwo, doprowadzając do uświadomienia sobie szeregu problemów i przeciwieństw. Wśród duchowej fermentacji i konfliktów zarysowuje się silnie dualizm ciała i duszy, materji i ducha, pogłębia się poczucie przeciwieństwa między tem, co jest, a tem, co być powinno, między tem, czego uczą starsi, a tem, co mówi własne serce.

W takiej wewnętrznej atmosferze rodzi się młodzieńczy eros i wybucha zazwyczaj pierwsza miłość. Badania Szumana nad dzienniczkami młodzieży, poparte przez szeroko zakrojoną ankietę, doprowadziły do wniosku, że młodzieńczy eros wypowiada się w szeregu przeżyć, poprzez które można dostrzec następujące jego cechy: 1) pierwsza miłość wybucha nagle, od pierwszego spotkania i spojrzenia, 2) dąży do zrozumienia kochających się osób, by jedna w drugiej mogła znaleźć podporę, 3) idealizuje siebie samą i osobę ukochaną, 4) stara się trzymać jak najdalej od zmysłów, by tem bliżej być duszy, 5) uważa siebie samą za jedyną, dozgonną i wieczną.[1])

[1]) Stefan Szuman: *Psychologja światopoglądu młodzieży*. Warszawa—Lwów 1933, str. 17—60, 71—130.

Ze wszystkich cech należy podkreślić drugą i trzecią. Druga bowiem łączy się z klasycznie pojętą przyjaźnią, która w istocie swej polega na tem, że związane nią osoby wymieniają sobie nawzajem bogactwo swych dusz. Ten typ miłości ocenia Dante bardzo wysoko już w *Vita nuova*, jeszcze wyżej w *Convivio*,[1]) wreszcie w *Boskiej Komedji* roztacza wszystkie jej blaski w promieniach chrześcijańskiej *caritas*, gdyż i *caritas* w niej się będzie wypowiadała jako w najszlachetniejszej swej postaci. Ostatecznie trzeba jednak trzecią cechę uznać za centralną i zasadniczą, za tę, przez którą młodzieńczy eros łączy się z ogólną dążnością do idealizmu w wieku dojrzewania. Kto chce poznać konkretne formy budzącego się erosa i idealizmu u młodzieży, znajdzie je w licznych wyjątkach z dzienników, przytoczonych przez prof. Szumana, znajdzie je w dzienniczkach młodzieży, ogłoszonych przez Ch. Bühler,[2]) znajdzie je w życiu i w utworach literackich każdego młodego pokolenia, znajdzie je także w *Vita nuova* Dantego w klasycznej niemal formie.

Jeżeli pierwsza miłość wybucha u młodzieży nagle, to w *Vita nuova* znajdujemy jakby poetycką ilustrację tego faktu, kiedy Dante opisuje pierwsze wrażenie, jakiego doznał na widok Beatryczy, — „gdy ukazała się, obleczona w najszlachetniejszą barwę czerwieni, w tejże chwili duch żywota, przebywający w najtajniejszej serca komorze, począł drżeć tak silnie, że uczucie to... w najmniejszem tętniło miejscu.“ [3]) Jeżeli w pierwszej miłości zjawia się przyjaźń, która podnosi duszę do wyżyny ideału i dąży do komunikacji dóbr duchowych, to spotykamy ten objaw w § 21 z sonetem „W oczach mej pani“ i w § 28 z sonetem „On duch miłości“. Jeżeli pierwsza miłość przysięga niezmienność, wieczność i wyłączność, to przysięgę tę mamy w § 12 (Idź bal-

[1]) *Conv.*, tr. I, c. 12, 13; tr. III, c. 11, 12.

[2]) *Zwei Mädchentagebücher, Zwei Knabentagebücher. Jugendtagebuch und Lebenslauf, Quellen und Studien zur Jugendkunde* herausgegeben von Dr. Charlotte Bühler, Heft 1, 3, 9.

[3]) Dante Alighieri: *Vita nuova*, przełożył Artur Górski, Warszawa 1915, § 2, str. 2—3. Cytować będę według tego przekładu, aczkolwiek niektóre partje wystąpiły lepiej w tłumaczeniu Porębowicza.

lado). W każdym zaś wierszu *Vita nuova* zjawia się albo idealizacja samej miłości, trzymającej się zdala od zmysłów (§§ 20, 28), albo idealizacja samej Beatryczy (§§ 18, 19, 21, 26, 27, 29, 30).[1]) Rychła śmierć Beatryczy wpłynęła niezawodnie na to, że już w *Vita nuova* idealizacja przekracza granicę doczesności, by ze zmarłej stworzyć symbol łaski, która ze stanowiska religijnego wnosi w śmiertelnego człowieka zarodek całkiem nowego, bożego życia, bożej *vita nuova*. Pod koniec *Vita nuova* zapowiada Dante, że o Beatryczy powie „rzeczy, jakie nie były nigdy dotąd o żadnej niewieście powiedziane“.

Ze stanowiska tomistycznego powiedzielibyśmy, że jak w każdym młodzieńczym erosie, tak i w erosie autora *Vita nuova* odzywa się w pewnej mierze pierwiastek ekstatyczny, który doprowadza do rozbudzenia wyższych funkcyj poznawczych i pożądawczych, a przez to do procesu idealizacji osoby ukochanej. W nastawieniu ekstatycznem myśl pomija w swym przedmiocie jedne cechy, a uwzględnia inne; pomija w człowieku to, co jest przygodnem i krzywizną moralną, a uwzględnia to, co jest niezmiennem, wiecznem, istotnem, idealnem, co jest jego logosem. Nastawienie to razem z bogatą wyobraźnią typu wzrokowego, tłumaczy wizję Beatryczy pod koniec *Vita nuova*, tłumaczy tę wizję, która się będzie unosiła nad całą *Boską Komedją*, zwłaszcza, że w grę weszły tymczasem już inne, decydujące czynniki.

Wyznaje Dante, że po śmierci Beatryczy (9. VI. 1290), szukał pociechy w filozofji; szukał pociechy, a znalazł coś

[1]) Najdostojniejsza ona Pani, o której była mowa w słowach poprzednich, taki sobie mir zjednała u ludzi, że kiedy przechodziła drogą, to zabiegano, by patrzeć na nią; co mię napawało wesołością dziwną. A kiedy była w pobliżu kogoś, takie ukorzenie zstępowało na serce jego, że nie miał odwagi podnieść oczu, ani odpowiedzieć na jej pozdrowienie, o czem wielu, jako że zaznali tego, mogłoby mi zaświadczyć wobec tego, ktoby nie dał temu wiary. A ona, uwieńczona i okryta pokorą, szła, nie okazując żadnej chwalby z tego, co widziała i słyszała. Mówiło wielu, kiedy przeszła: To nie niewiasta, a raczej jeden z najurodziwszych aniołów nieba. A inni mówili: To jest cudo; uwielbion niech będzie Pan, który umie tworzyć takie dziwy. Górski, str. 75. — Zob. także kanconę *Donne, che avete intelletto d'amore* w doskonałym przekładzie prof. Porębowicza, który zresztą także od siebie podkreślił pierwiastek idealizacji w *Vita nuova*. E. Porębowicz: *Dante*. Lwów 1906, str. 38.

lepszego, jak ten, co szuka srebra, a znajduje złoto (*Conv.* II, 15). Nietylko czytał Boecjusza *De consolatione philosophiae* i Cicerona *De amicitia* (*Conv.* II, 13, 16), lecz udał się do szkół zakonnych (*Conv.* II, 13). Dziś wiemy, że Dante słuchał wykładów w szkole dominikańskiej Sta Maria Novella we Florencji, gdzie nauczał przez długie lata uczeń św. Tomasza, Remigio de Girolami († 1319).[1]) Dante miał w tym czasie przeżyć głębokie szczęście z przebudzenia się w nim erosa filozoficznego. Bywa wśród żywych ludzi tak, jak w opowieści wieszczki Deotymy z Sympozjonu Platona; bywa tak, że ktoś dostaje się na tor filozoficznego myślenia, zagłębiając się refleksyjnie w istotę i koleje swego młodzieńczego erosa. Romantycy niemieccy (Novalis, Schleglowie, Tieck) wychodzili z przeżytego faktu miłości na drogę filozofowania, ale droga ich była bardzo skróconą i uproszczoną, gdyż rychło ogłosili swą miłość za funkcję miłości kosmicznej, tej, która miała stanowić samą istotę rzeczywistości, a skoro tak, więc już całkiem logicznie wnioskowało się, że miłość dwu płci, podnosząc się ze stopnia zmysłowości na wyższe szczeble, otwiera drogę do zrozumienia nieskończoności.[2]) Takie budowanie kosmosu i Absolutu na obraz i podobieństwo własnej miłości prowadziło na bezdroża, zwłaszcza, że z miłością osobistą łączono teorję genjalnej swobody.[3])

Dante zaczął filozofować na temat swej miłości już w *Vita nuova*,[4]) ale wielkie horyzonty metafizyczne otwarły

---

[1]) M. Grabmann: *Mittel. Geistesleben*, München 1926, Remigio de Girolami, str. 361—369:

[2]) Dr. Käte Friedemann, *Das Wesen der Liebe im Weltbild der Romantik, Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1935, str. 342—355.

[3]) Ignacy Chrzanowski, *Z epoki romantyzmu*, Kraków 1918. Zob. rozdz. p. t. Charakterystyka romantyzmu, gdzie autor naświetla krytycznie chorobliwe przejawy „miłości romantycznej".

[4]) W *Vita nuova* ogranicza się Dante do tłumaczenia przejawów miłości przez t. zw. *spiritus animales*. Komentatorowie wskazują jako na źródło tego tłumaczenia na podręcznik Achera z Clairvaux w XII w. p. t. *De spiritu et anima*. Należałoby zauważyć, że *spiritus* oznacza czynnik materjalny, któryby można porównać ze znanemi dzisiaj hormonami. O związku erosa młodzieńczego z myślą filozoficzną i religijną zob. Józef Pieter i ks. Henryk Weryński w *Psychologji światopoglądu młodzieży*,

się przed jego myślą dopiero w *Convivio*, kiedy już przeżywał głęboko drugą i trzecią tragedję swej miłości do Florencji i do idei cesarstwa. [1]) Los wygnańca, dalsze badania ówczesnych kierunków filozoficznych oraz obserwacja współczesnego życia społecznego i politycznego nadały jego myśli określony kierunek. Poznał Dante główne prądy ówczesnej spekulacji metafizycznej, poznał tomizm, augustynizm, aweroizm i neoplatonizm, ale dla siebie i dla szerokich mas społecznych pragnął zdobyć przedewszystkiem filozoficzny pogląd na życie. Kto tego nie uwzględni, nie zrozumie, dlaczego Dante tak wysoko cenił w *Boskiej Komedji* mądrość praktyczną Salomona, [2]) nie zrozumie silnych akcentów uwielbienia, jakie się odzywają u niego, kiedy mówi o *Etyce Nikomachejskiej* i o Tomaszowym do niej komentarzu. Metafizyka zjawia się u niego jako podstawa do formułowania i rozstrzygania zagadnień; jednak zagadnienia same niemal wyłącznie wchodzą w dziedzinę etyki. Każdy znawca Dantego przypomni sobie pierwsze rozdziały z czwartego traktatu *Biesiady*, gdzie zjawia się pytanie o sens życia a bezpośrednio potem odpowiedź różnych obozów filozoficznych. Zjawia się tam odpowiedź i stoików i epikurejczyków; ale nad wszystkiem panuje myśl perypatetyczna w związku z dyskusjami Sokratesa i Platona (*Conv.*, tr. IV, c. 6). Każdy znawca Dantego wie, jak w traktacie *De Monarchia* ujęcie

---

Warszawa 1933. Nadto Joseph Schröteler S. I., *Die geschlechtliche Erziehung;* Düsseldorf 1929; G. Wunderle, *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend*, Düsseldorf 1932.

[1]) Zob. doskonałą rozprawę prof. Dr. Władysława Abrahama, p. t. *Dante jako polityk i publicysta*, Poznań 1922.

[2]) Mniemałem, że ci w mych słowach ukażę
Iż on był królem i mądrości życzył
Od Boga, by był władcą nad mocarze,

Nie zaś, by niebios ruchadła policzył,
Lub dwu przesłanek co są sobie sprzeczne:
Musu z przypadkiem następstwo wytyczył;

Zgadł, są-li dźwignie ruchu ostateczne,
Wkreślił w półkole trójkąt, gdzieby wcięcie
Kąta prostego nie było konieczne.

Raj XIII, 94—102.

dynamiczne rzeczywistości góruje nad statycznem, jak silnie zaznacza się myśl, że Stwórcy chodziło nie o to, by w kosmosie jak najwięcej było istot takich lub innych, lecz o to, by każda istota była nieustannem źródłem ruchu i działania. Ta sama myśl odnosi się także do ludzkiego życia. Także w niem intelekt bierny, *intellectus possibilis*, całej ludzkości winien bezustannie przechodzić ze stanu możności w stan aktu. Chodzi o intelekt całej ludzkości; zatem nie poszczególne jednostki, lecz wszyscy ludzie są zobowiązani do twórczej pracy, by się utrzymała i rosła ludzka kultura. [1]) Powołując się na naukę Aweroesa o jednym, biernym intelekcie całej ludzkości, ma Dante na myśli konieczność zbiorowej, intelektualnej twórczości wszystkich ludzi, a nie ideę monopsychizmu. [2])

---

[1]) Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium communitatum superius distinctarum tota simul in actu reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia haec actuetur; sicut necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materiae primae semper sub actu sit, aliter esset dare potentiam separatam: quod est impossibile. Et huic sententiae concordat Averrois in commento super his quae de Anima. — *Monarchia*, L. I, III, 8—9, Le Opere di Dante, Firenze 1921, str. 357, 358.

[2]) Myśl Dantego na tem miejscu trzeba zestawić z jego myślą w *Boskiej Komedji* i w *Convivio*, ażeby się przekonać, że nie przyjmował nauki o jednym intelekcie Aweroesa i Sigera z Brabancji. W *Boskiej Komedji* (Paradiso, XXV, 63—87) wspomina, że Aweroes błędnie odłączył od duszy rozum bierny, czyniąc z niego osobną substancję. Renan zauważył, że Dante powinien był mówić o intelekcie czynnym jako o osobnej substancji, gdyż taką była doktryna Aweroesa. Renan, *Averroes et l'averroisme*, str. 249, n. 5. Mandonnet O. P. sądzi, że Dante poszedł tu za nomenklaturą św. Tomasza, który dlatego nie mówił o intelekcie czynnym jako o osobnej substancji u aweroistów, ponieważ chciał oszczędzić teologów, którzy przyjmowali jeden wspólny intelekt czynny. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle*, Louvain 1911, t. I, str. 302, n. 1; por. str. 241. Zdaje się, że racja jest inna, prostsza. Aweroes, jak dowiódł o. Théry O. P., uważał zarówno intelekt czynny jak i bierny za substancję istniejącą poza duszą ludzką, zwalczając materjalizm Aleksandra z Afrodisias. Skoro tak, to i św. Tomasz i Dante mówiąc o oddzielonym od duszy intelekcie biernym oddawali wiernie myśl aweroistów, nie robiąc tego ze względów innych np. dla oszczędzenia teologów łacińskich. O intelekcie czynnym i biernym u Aweroesa zob. G. Théry O. P., Alexandre d'Afrodise, Le Saulchoir Kain 1926, str. 58—63. Także w *Convivio* (tr. IX, c. 21) mówi Dante, jak w przygotowany już

Czwarty traktat *Biesiady* dowodzi, że Dante już w czasie pisania tego dzieła (r. 1308—1310) odczuwał w swej duszy Sokratesowe dajmonjon; odczuwał, że ma spełnić wielką misję co najmniej na ziemi italskiej; odczuwał, że powinien tępić błędne poglądy, które jak chwast rozpleniły się w duszach, zagłuszając sobą zdrowe ziarno. Zrozumiał, że może przemawiać tylko do rozbudzonej umysłowo części społeczeństwa; zrozumiał przecież i to, że również nierozbudzoną masę trzeba budzić i uświadamiać, więc odezwał się w języku narodowym (*Conv.*, I, 15).

Uważał, że misję ma spełnić nietylko on sam, ale i elita umysłowa. O takiej elicie marzył Dante, kiedy analizując pojęcie szlachectwa, wykluczał z niego zarówno bogactwo jak i czynnik rodowy (*Conv.*, IV, c. 15). Że nie powtarzał bezmyślnie zdania Platona o rządach filozofów, że faktycznie domagał się wpływu elity na rządy, świadczy najsilniejsza może ze silnych jego inwektyw, zwrócona przeciwko panującym we Włoszech ustrojom. „Biada wam, brzmią groźne słowa w *Biesiadzie*, biada wam, którzy teraz sprawujecie rządy i biada wam, którzy tym rządom podlegacie. Żaden autorytet filozoficzny nie znajdzie się w tej chwili na dworach, bo się tam jego nie dopuści ani do władzy ani do rady“ (*Conv.*, IV, c. 16). Obok autorytetu cesarskiego chce Dante umieścić autorytet filozofa, a raczej umysłowej elity, gdyż władza cesarska stoi na glinianych nogach, jeżeli nie ma uzasadnienia w umysłach; filozofja zaś prowadzi do anarchji, kiedy nie utrzymuje kontaktu z władzą cesarską. Zresztą dziedzina życia jest zbyt rozległą, by ją mogła w całości ogarnąć ograniczona kompetencja władzy politycznej. Raz po raz zjawiają się zagadnienia, które trzeba rozstrzygać po głębokiej refleksji filozoficznej a nie na drodze administracyjnej (*Conv.*, IV, c. 7). Najwidoczniej chciałby

---

zarodek Pierwszy Motor niebios wprowadza intelekt bierny, który zawiera w sobie potencjalnie idee, tkwiące w myśli bożej. Zarówno tu jak i w *Boskiej Komedji* przyznaje Dante każdemu człowiekowi osobny intelekt bierny; a jeżeli w *Monarchji* podkreśla konieczność wysiłku zbiorowego dla zaktualizowania biernego intelektu, to ma na myśli wszelki intelekt ludzki.

Dante urzeczywistnić ideę współpracy w życiu trzech czynników: *imperium*, *sacerdotium*, *studium*.

Z gotową filozofją życia, z głębokiem przekonaniem o własnej misji i o misji elity umysłowej przystąpił Dante do pisania *Biesiady*, *Convivio*. Miłość i filozofja stanowią ogniskowe idee, koło których układają się wszystkie myśli dzieła. Mógłby więc ktoś tak postąpić, że zosobna przedstawi ideę miłości, zosobna ideę filozofji; można jednak postąpić inaczej, można wyjść z idei miłości, można udowodnić, że Dante uważał miłość za motor, który nieustannie pracuje w kosmosie nato, by każdy byt doprowadzić do pełni rozwoju. Niech to będzie naszym punktem wyjścia. Ważniejszą jednak rolę odgrywa cel, jaki sobie Dante w *Biesiadzie* założył. Pod tchnieniem idei miłości i pod tchnieniem miłości samej zbudował dla średniowiecznego świata ideał człowieczeństwa, opierając go na perypatetycznem pojęciu życia ludzkiego.

Rozpocznijmy od miłości. Ktokolwiek w wiekach średnich miał trochę zmysłu dla piękna w architektonice myśli, zaglądał często do *Liber de causis*. Był to podręcznik do metafizyki, napisany na podstawie Proklosa. Nie było wybitniejszego scholastyka, któryby nie napisał do niego komentarza, albo też według jego schematu nie odtwarzał hierarchji bytów w wszechświecie. Zgóry, z Boga przez stwórczy Jego czyn wychodzą tam byty kaskadami i hierarchicznie, by zawsze to, co doskonalsze, zajmowało wyższy szczebel aniżeli to, co mniej doskonałe. Obok *Etyki Nikomachejskiej* niema chyba drugiego dzieła, do któregoby się *Convivio* tak często odwoływało jak do *Liber de causis*. Dante był poetą, był wzrokowcem wrażliwym na światło, kontrasty i szeroko rozbudowane ramy, w których można było zmieścić gigantyczny obraz. To też wpatrzywszy się w potęgę architektury świata, zarysowanej przez *Liber de causis* — zarówno w *Biesiadzie* jak i w *Boskiej Komedji* wyprowadzał z Pradobra strumień bytów, z których każdy dostawał tyle metafizycznego dobra, ile go potrafiła objąć jego istota. Ład, logos, w wszechświecie podbijał tem silniej myśl i wyobraźnię poety, odkąd dojrzał, że zamiast platońskiego Pradobra może na czele hierarchji bytów umieścić

chrześcijańską Pramiłość, gdyż wówczas także forma substancjalna każdej rzeczy odbija w sobie i miłość bożą i jedną z myśli Logosa. Z każdej formy substancjalnej, z każdego odblasku Logosa rodzi się w poszczególnych bytach właściwa im miłość. Jednak miłość miłości nierówna. Gdzie niema poznania, tam w miłości nie rodzi się świadomy siebie logos. Na ziemi tylko w człowieku może się zbudzić myśl, więc także tylko w nim może się zrodzić miłość, która sięga tak daleko, jak daleko sięga rzeczywistość i jej poznanie. Nie na tem koniec. W człowieku odzywa się tyle głosów miłości, ile w nim zawiera się elementów, żywiołów i możności, potencjalności. Ponad chórem wszystkich głosów góruje jednak ta miłość, która z ducha się rodzi i każdą inną do ducha, do logosa doprowadzić powinna [1]).

Z własnego przeżycia miłości wyszedł Dante w swem myśleniu, a doszedł do filozoficznego światopoglądu w stylu tomistycznym. Z jego wyżyny będzie odtąd tłumaczył wszelką miłość. Będzie z tego stanowiska tłumaczył najpierw tę, którą badał genetycznie jako pierwszy popęd w życiu dziecka, dowodząc, że od jego związku z myślą, z logosem zależy jego rozwój wgórę lub moralne zwyrodnienie [2]). Z tego stanowiska będzie tłumaczył tę miłość, którą badał opisowo na podstawie własnych i obcych przeżyć, tę, której raz przypisywał zasadniczą funkcję jednoczenia *(Conv.* III, c. 2), a drugi raz potrójną funkcję idealizacji czy uwielbienia ukochanego przedmiotu, jego ochrony i ciągłej troski o jego rozwój *(Conv.* I, c. 10).

Znów wspomniał Dante o idealizacji czy uwielbieniu jako o funkcji miłości. Idealizacji jednej osoby dokonał już w *Vita nuova* jego eros młodzieńczy bez względu na to, czy chodziło o Beatryczę czy o Donnę Gentile; obecnie ma się dokonać w *Biesiadzie* idealizacja inna, męska, ta, którą już pogłębił eros filozoficzny, ta, która już ogarnęła cały współczesny sobie świat, by przed jego oczyma zapalić światła nowego ideału człowieczeństwa. Mniejsza już teraz

---

[1]) Por. przedewszyskiem *Conv.* III, c. 3, c. 7. — Nie chcę tutaj wskazywać odpowiednich ustępów z *Boskiej Komedji.*

[2]) *Convivio,* tr. IV, c. 21, c. 22, c. 26. Nazwę horme dla popędu wziął Dante z Cicerona *De fin. bon.* III, 7.

o to, że indywidualna miłość zapala się niemal przypadkowo albo pod wpływem takich czynników kosmicznych jak gwiazdy (*Conv.* II, c. 7, c. 9), albo takich uczuć jak litość (*Conv.* II, c. 11), gdyż obserwacja życia wskazała już zagadnienia inne, wszechludzkie. Każdy pamięta, że na samym początku *Biesiady* i na samym końcu *Boskiej Komedji* zjawia się eros filozoficzny, lecz nie ten, co jeszcze prawdy szuka, tylko ten, co prawdę znalazł. Na początku *Biesiady* łączą się narodziny wszelkiej miłości z dążnością każdej rzeczy do własnej doskonałości, do pełni bytu [1]); na końcu *Boskiej Komedji* zjawia się powszechny motor dążeń w wszechświecie jako „Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy". Dante już rozbudował całą metafizykę miłości od podstaw aż do jej szczytu, do Boga; pozostało już tylko jedno zadanie, to mianowicie, by w jej świetle zajaśniało piękno idealnego człowieczeństwa. Dotąd mówił tylko o dwóch typach miłości, o erosie i przyjaźni, philia; kiedy jednak chodzi o pełny obraz nowego ideału szlachectwa ludzkiego, sięga do trzeciego typu, do chrześcijańskiej caritas (*Conv.* IV, c. 21).

Równocześnie dwóch ludzi zajęło się tem zagadnieniem, uważając je za zagadnienie centralne filozofji ludzkiego życia. Obydwaj byli filozofami i mistykami, obydwaj mieli bogatą, poetycką wyobraźnię, obydwaj przemawiali w języku ojczystym, pragnąc wzbudzić dla swego ideału entuzjazm szerokich mas. Jeden działał w Italji, drugi w Niemczech. Nikt inny z pośród filozofów przełomowej chwili średniowiecza nie rozwijał zagadnienia szlachectwa, *nobiltà,* w takiem ujęciu, tak obszernie i tak głęboko jak Dante i Mistrz Eckhart. Podobieństwo poglądów stwierdziłem niemal przypadkowo, zajmując się równocześnie obydwu myślicielami. Czy istnieje między nimi jakiś inny bliższy łącznik, nie mogę

---

[1]) Si come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere ed è che ciascuna cosa, da providenza di prima natura impinta, è inclinabile a la sua propria perfezione; onde, acciò che scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitade. *Conv.* I, c. 1. Ed. cit.

napewno powiedzieć, ale uważam, że łącznikiem co najmniej dalszym i dawniejszym jest św. Tomasz z Akwinu.

Nowy ideał szlachectwa ludzkiego przeciwstawia się najwyraźniej dawnemu, temu, który w minionem pokoleniu skupiał koło siebie wszystkie promienie, wszystkie głosy poetów i filozofów. Jeszcze wczorajsze pokolenie rozczytywało się w opowieściach o Rolandzie, Cydzie i Parsifalu; powtarzało sobie natchnione chrześcijańskim duchem nauki, jakie dawał Beowulfowi duński król Hrodgar, a Gurnemenz młodemu Parsifalowi; pamiętało jeszcze jak na wezwanie synodu w Troyes (1128) św. Bernard z Clairvaux dodał do reguły benedyktyńskiej templarjuszów przedmowę pełną uwielbienia dla odradzającej się idei rycerstwa [1]). Koło 1285 roku pisał Aegidius Romanus trzy księgi traktatu *De regimine principum* dla swego wychowanka, przyszłego króla Filipa Pięknego. Pisał dla królewicza, a myślał o całym stanie szlacheckim, wskazując jego wyższość nad resztą społeczeństwa. Nie będę powtarzał za innymi, co Dante zaczerpnął z Egidjusza Rzymskiego [2]), wolę raczej zaznaczyć, że Dante zerwał z dotychczasowym typem szlachectwa, budując nowy ideał szlachetnego człowieczeństwa.

Chociaż Dante nie umiał mówić o tym problemie bez bicia serca, to jednak usiłował sformułować go jasno według metod byłego scholara z Santa Maria Novella, bo wiedział, że tylko w ten sposób usunie dotychczasowe poglądy

---

[1]) G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Bd. II, Paderborn 1926, str. 296; zob. także E. Krieck, *Menschenformung*, Leipzig 1933, cz. II, rozdz. IV p. t. *Der germanische Ritter und die Gefolgschaft*.

[2]) C. Sauter, *Dantes Gastmahl*, Freiburg i Br. 1911, str. 84—91. Nie zwracano dotąd uwagi u Egidjusza Rzymskiego na to, co dzisiaj jest najbardziej aktualnem, na związek i rasy i krwi z uzdolnieniem umysłowem. Przytaczam tutaj dla orjentacji znamienny bardzo tekst: Cum ergo molles carnae aptos mente dicamus, ut vult philosophus secundo De anima, contingit nobiles habere mentem aptam: et esse dociles et industres: quia in eis viget carnis mollicies et bonitas complexionis. Aegidii Romani ordinis fratrum Heremitarum sancti Augustini de regimine Principum, Venetiis 1498, IV pars libri I c. V. Z tym tekstem należy porównać komentarz św. Tomasza, który te same myśli już wcześniej podkreśla. Zob. Ks. Konstanty Michalski, *Tomizm wobec współczesnej filozofji dziejów*, Gniezno 1935, str. 21, n. 27.

na szlachectwo, o którem tyle śpiewali trubadurzy i tyle mówili politycy. Zanim poda definicję szlachectwa, zaznaczy, że można dojść do niej albo na drodze *a priori* albo też indukcyjnie. Dante obrał najpierw drogę indukcyjną, ale nią nie pójdziemy, gdyż byłaby dość długą; a natomiast wskażę, gdzie według niego tkwi istotne źródło szlachectwa. Ponieważ ze szlachectwa wyrastają wszystkie cnoty i zdolności, nie znajduje Dante dość obrazów na to, żeby je otoczyć blaskami nadziemskiej aureoli. Nazywa szlachectwo niebem, gdzie wśród gwiazd różnej wielkości i różnego blasku najjaśniej pali się gwiazda cnoty [1]); nazywa je szczerym duchem [2]), miłością [3]), światłem bożem i dobrocią [4]), doskonałością [5]); nazywa je rozmaicie, ale najczęściej wraca nazwa ziarna, *seme*, gdyż wnosi ona pojęcie dynamiki, wskazując, że ze szlachectwa jak z żywego źródła idzie twórcza siła na wszystkie władze i cnoty i akty naszej duszy [6]). Nazwa ta powtarza się tembardziej, że w szlachectwie mieści się także źródło tego szczęścia, *seme di felicità,* którego Dante tak długo szukał na życia manowcach [7]). Dochodzimy więc do wniosku, że szlachectwo, *nobiltà,* jest żywem ziarnem, z którego wyrasta całe życie duchowe i szczęście człowieka.

Nowe światło na istotę szlachectwa spływa z jego przyczyny sprawczej. Ze stanowiska najwyższej syntezy tłumaczy się bowiem szlachectwo przez ścisły związek duszy ludzkiej z Bogiem. Od Stwórcy pochodzą istoty czyli formy wszech-

---

1) *Conv.* IV, c. 19.
2) *Conv.* IV, c. 32.
3) *Conv.* III, c. 13.
4) *Conv.* IV, c. 20.
5) *Conv.* IV, c. 16.
6) *Conv.* III, c. 2; IV, c. 20, c. 21, c. 23. — Intorno de la prima è da sapere che questo *seme divino*, di cui parlato è di sopra, ne la nostra anima incontanenente germoglia, mettendo e diversificando per ciascuna potenza de l'anima, secundo la essigenza di quella. Germoglia dunque per la vegetativa, per la sensitiva e per la razionale; e dibrancasi per le virtuti di quelle tutte, dirizzando quelle tutte e le loro perfezioni e in quelle sostenendosi sempre, infino al punto che, con quella parte della nostra anima che mai non muore, a l'altissimo e gloriosissimo seminadore al cielo ritorna. *Conv.* IV, c. 23.
7) *Conv.* IV, c. 17, c. 21.

rzeczy, lecz każda inaczej od Niego pochodzi i inaczej do Niego dąży, bo każda w inny sposób wyraża w sobie Jego doskonałość. Nie należy tego rozumieć tak, jakoby doskonałość boża rozdzielała się między byty albo substancjalnie w nie wchodziła; sprawa przedstawia się raczej tak, że boża doskonałość czy dobroć wyraża się w stworzeniach w podwójny sposób: w substancjach niematerjalnych bezpośrednio, w materjalnych pośrednio, na sposób odbitego skądinąd promienia. Skoro tak, to dusza ludzka jest na ziemi jedyną istotą, w którą promień Pradobra wchodzi bezpośrednio, gdyż tylko w niej znajduje się cząstka, która nie łączy się wprost z materją. Przez tę dostojną swą cząstkę podnosi się człowiek do wyżyny duchów, nosząc w sobie boże podobieństwo czyli nadziemskie szlachectwo, *nobiltà*[1]).

Utożsamiając ziarno szlachectwa z obrazem bożym w duszy, łączy się Dante ze wszystkimi mistykami średniowiecznymi, gdyż i oni mówili z zachwytem o szczycie duszy, przez który człowiek jednoczy się z Bogiem. Nazywali ten szczyt rozmaicie, lecz wszyscy uważali go za najszlachetniejszą, duchową cząstkę człowieka, z której spływa boże piękno, na całe ludzkie jestestwo. Z tem wszystkiem i ta cząstka należała według nich do ludzkiej natury, a natura sama przez się nie zdoła wydobyć ze siebie łaski, gdyż łaska, gratia, przychodzi z zewnątrz, od Boga. To też w *Convivio* Dante mówi o ziarnie bożem i ze stanowiska naturalnego, filozoficznego i ze stanowiska teologicznego. W dziedzinie natury ziarnem bożem jest szczyt naszej duszy; w dziedzinie nadnatury ziarnem bożem jest łaska uświęcająca. Można więc ująć ziarno szlachectwa także jako łaskę uświęcającą, która wnosi takie cuda w ludzką duszę, iż dusza staje się żywym domem bożym[2]). Ziarno łaski, ziarno nadprzyrodzonej *nobiltà,* wrasta zatem w ziarno naturalnego szlachectwa, by w człowieku dwukrotnie zapalał się promień boży, przynosząc ze sobą dwukrotne, ziemskie i nadziemskie szczęście, *felicità*. *Convivio* rozwija tylko teorję szlachectwa naturalnego, czyli teorję doskonałego człowieczeństwa, gdyż chwałę nadczłowieczeństwa czyli łaski głosić będą wszystkie tercyny

[1]) *Conv.* III, c. 7; IV, c. 2, c. 7.
[2]) *Conv.* IV, c. 21.

Boskiej Komedji. To też słusznie porównał Dante swą *Biesiadę* z *Summą contra Gentiles,* [1]) gdyż tu i tam staje w ognisku myśli to szlachetne człowieczeństwo, które się usymbolizowało w *Donna Gentile,* a urzeczywistniło według Dantego w całej pełni w osobach Katona i Vergilego. [2]) Słusznie też może dantolog sięgnąć dalej, zestawiając *Boską Komedję* z *Summą teologiczną* św. Tomasza, bo tu i tam w ognisku myśli i uczuć staje nadczłowieczeństwo, łaska, w stanie zaziemskiego, pełnego rozkwitu, symbolizując się w postaci Beatryczy. Przez ideę szlachectwa, opartego na pojęciu duchowego szczytu ludzkiej duszy, stał się Dante jednym z głównych przedstawicieli humanizmu i personalizmu chrześcijańskiego.

Udowodniwszy, że *Convivio* wskazuje związek istotny między szlachectwem a uwielbianym w mistyce szczytem duszy, możemy już wymienić trzy grupy faktów, w których wyraża się szlachectwo. Na pierwszem miejscu spotykamy tężyznę, wytrzymałość, zdrowie i piękno ciała (*Conv.* IV, c. 19). Między życiem psychicznem a ustrojem istnieje ścisła odpowiedniość, ścisła korelacja. Jak ze źle szlifowanych drogich kamieni nie potrafi słońce wydobyć wszystkich efektów świetlnych, tak w kruchem ciele nie potrafi dusza rozwinąć wszystkich swych potencjalności czy energij. Ta sama myśl wyraża się w innej tylko formie, kiedy *Convivio* powiada, że ciało zależnie od swej konstytucji tak lub inaczej, źle lub dobrze przyjmuje w siebie duszę jako swą formę (*Conv.* IV, c. 20). W człowieka o lichej konstytucji wpada światło boże jakby w pieczarę, udzielając się jego duszy w skąpej tylko mierze. Wrócę do tej myśli, kiedy będzie mowa o koncepcji rasy u Dantego.

Do drugiej grupy przejawów należą wrodzone dyspozycje psychiczne, które się wypowiadają samorzutnie w symptomach o charakterze uczuciowym. Gdzie niema ani religijności ani wstydu ani wrażliwości na ludzką niedolę, tam nie może być mowy o szlachectwie (*Conv.* c. 19).

Największą, trzecią grupę objawów szlachectwa stanowią cnoty, wszystkie cnoty, zarówno te, które doskonalą

---

[1]) *Conv.* IV, c. 30.
[2]) *Conv.* IV, c. 28.

wolę (moralne), jak i te, które usprawniają intelekt (dianoetyczne). Cnoty różnią się od dwóch poprzednich grup przejawów szlachectwa przez to, że budują subtelną swą strukturę zawsze z udziałem woli, a nie są prostą emanacją wrodzonych uzdolnień (*Conv.* IV, c. 16—19). Nigdzie nie przeciwstawia Dante cnót dianoetycznych cnotom moralnym, lecz akcentuje ciągle wewnętrzny, żywy ich związek.

Już to jasno dowodzi, jak silnie podkreśla on życie duchowe w człowieku, uważając je za najpiękniejszy kwiat człowieczeństwa; już to świadczy o tem, że Dante budował w *Biesiadzie* ideał chrześcijańskiego humanizmu. Doszliśmy jednak tylko pod szczyt jego wywodów o szlachectwie. Mógłby ktoś się zapytać o to, gdzie nam się zapodział nasz eros i logos. Eros i logos spotykają się ze sobą u szczytu całej struktury. W najdostojniejszej cząstce naszej duszy odzywa się miłość, eros, jako odblask Pramiłości, dążąc do swego logosa. Zdobywa go wreszcie, stając się ożywczą formą myśli filozoficznej. [1]) Niema mądrości czyli żywej filozofji bez miłości, niema jej tak dalece, że nigdy nie może się zapalić myśl filozoficzna w nienawistnych głębiach złego ducha (*Conv.* III, c. 13).

Nie znam w filozofji średniowiecznej mistyka, któryby więcej od Eckharta zbliżał się do Dantego w nauce o związku między szlachectwem a ziarnem bożem w duszy ludzkiej. Porównajmy odrazu przejawy szlachectwa u Eckharta z temi, któreśmy zanotowali w *Biesiadzie.* Bogatego materjału dostarczają nam trzy kazania Eckharta, jedno o szlachetnym człowieku, drugie o Marji i Marcie, trzecie o Mocach niebieskich. [2])

Za klasyczny uznać należy tekst z pierwszej części kazania o szlachetnym człowieku, gdzie człowiek wewnętrzny przeciwstawia się zewnętrznemu. Wewnętrzny ma w sobie żyzną rolę duchową, ma obraz boży i „dobre ziarno, z któ-

---

[1]) *Filosofia è uno amoroso uso di sapienza. Conv.* III, c. 12, 12. Zob. moją rozprawę p. t. Myśl franciszkańska i jej wpływ na Dantego, w zbiorowej publikacji *Święty Franciszek z Assyżu,* Kraków 1928, str. 25.

[2]) Korzystam z wydania kazań w *Meister Eckharts Schriften und Predigten,* t. I, II, Jena 1921. Sam tytuł osobnego kazania „Sermon vom edlen Menschen" świadczy, jak bardzo zajmował Eckharta problem szlachectwa.

rego jak z korzenia wyrasta wszelka mądrość i sztuka i cnota i dobroć; ziarno boże, w którem dojrzeć można Bożego Syna, Bożego Logosa". [1]) Gdybyśmy chcieli skupić treść *Biesiady* w jednem zdaniu, nie moglibyśmy tego zwięźlej i dokładniej zrobić, aniżeli przytaczając powyższe zdanie Eckharta. Zdawaćby się tylko mogło, że pominął zagadnienie ciała, krwi i rasy. W rzeczywistości jest inaczej. W dalszym ciągu kazania pojawia się myśl, że człowiek wziął nazwę od ziemi, gdyż cząstkę ziemi w sobie nosi, o ile jest naturą i nie sięga przez wyższą swą cząstkę w dziedzinę ducha, gdzie niema ani czasu ani przestrzeni ani materji, lecz wiecznie królują trzy ideały prawdy, dobra i piękna. Wraca Eckhart do tego zagadnienia w kazaniu na św. Mateusza rozdz. X, 28, które tak chętnie cytuje Alfred Rosenberg, [2]) ponieważ tam znajduje się słynne zdanie: krew jest tem, co człowiek ma w sobie najszlachetniejszego, kiedy chce dobrze; ale jest także tem, co ma w sobie najgorszego, kiedy chce źle. Przeoczył natomiast Rosenberg inne zdanie, gdzie każdy żywioł, dostając się w ludzką krew, nabiera nowej wartości przez pierwiastek ducha, z którym się spotyka. [3])

Do tajemniczych głębin ducha prowadzi przedewszystkiem eros filozoficzny. Kto czytał Eckharta dziwił się może, że raz ludzka myśl rozwija tam wielką aktywność, a kiedyindziej natęża tylko jakby wewnętrzny swój słuch na boże natchnienie. Postawa czynna i bierna tłumaczy się przez dwie fazy rozwoju życia duchowego. Zrazu eros filozoficzny stara się przebić przez zmienne postacie do istoty rzeczy, ale istoty przed nim jakby uciekają, a w najdalszej głębi pozostaje nieprzenikniony w swej tajemnicy Bóg. Stęskniona myśl staje więc w niemej adoracji, spodziewając się już tylko od Boga wszystkiego. Wówczas to rozpoczyna się działanie boże bezpośrednio na istotę duszy a nie na jej władze. Na władze zmysłowe i niezmysłowe oddziałuje świat zewnętrzny, wprowadzając do nich swe obrazy i symbole; jednak do tajni duszy nigdy dostać się nie potrafi; w duszy wieczna panuje cisza jakby w oczekiwaniu działania zgóry. Bóg bierze na

[1]) *Schriften und Predigten*, t. II, str. 90.
[2]) *Der Mythus*, str. 257.
[3]) *Schriften*, t. I., str. 120.

siebie jakby funkcje intelektu czynnego, chociaż funkcje te mają teraz całkiem inną postać. Intelekt czynny wyświetla w świadomości tylko wąską taśmę następujących po sobie poszczególnych obrazów, gdy tymczasem Bóg przedstawia duszy w sposób bezpośredni cały świat tego dobra, które mogłaby spełnić, cały świat tego szczęścia, którem mogłaby się napoić. W ten sposób rodzi Bóg w duszy nieskończony świat myśli i rodzi siebie samego. [1])

Pogrążona w wiecznej ciszy istota duszy staje się więc terenem działania bożego i źródłem najwyższego szlachectwa, które spływa na całe ludzkie jestestwo. Chcąc rzucić zgóry trochę światła na tajemnicę głębi duszy, sięga Eckhart jak Dante między innemi do dwóch źródeł, do *Liber de causis* i do *Genezy*. Z *Liber de causis* bierze obraz rozlewania się Pradobra przez akt stworzenia na wszelkie byty, dowodząc, że chociaż wszystkie uczestniczą w Pradobru, to jednak każdy uczestniczy inaczej, każdy według swej istoty i pojemności. Przez stwórczy swój akt jest Bóg we wszystkich bytach, jest bliżej ich istoty, aniżeli one same sobie są bliskie, gdyż tylko On sprawia, iż każdy z nich istnieje i przez ten stwórczy swój akt w nim jest obecny. W doskonalszy sposób istnieje Bóg w duszy, aniżeli w innych bytach, więc też w duszy dostrzegamy Jego obraz, a gdzieindziej tylko Jego ślady. Jeżeli Pradobro spływa na wszelkie stworzenia, to w duszę ludzką wchodzi tak przeobficie, że z jej istoty przelewa się na jej władze, a nawet na złączone z nią ciało.[2]) Podkreślam jak najenergiczniej tę myśl, gdyż w niej mieści się znowu podstawa do rozjaśnienia problemu szlachectwa. Dobroć i związane z nią szlachectwo idą zgóry wdół, od Boga poprzez duszę i jej władzę na ludzką krew, a nie naodwrót, nie idą z rasy i krwi na duszę, z duszy na ducha, z ducha na Boga.

Eckhart, jak Dante, czerpie z dwóch źródeł, z *Liber de causis* i *Genezy*. Przypomina Eckhart jak *Geneza* sucho i po kronikarsku podaje pojawianie się coraz nowych światów, a ożywia się dopiero wówczas, kiedy się odzywa

---

[1]) *Schriften*, t. II, str. 95—96; I, str. 78; I, str. 88.

[2]) *Schriften*, t. I, str. 86.

potężne słowo: *Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze* (Gen. I, 26). Człowieka stwarza Pan Bóg jak artysta, który wyczarowuje swe dzieło z wewnętrznej swej mocy, wyciskając na niem piętno własnego genjuszu. Piętnem Stwórcy w człowieku jest Jego obraz, dobre ziarno, na duszy, *Seelengrund*, z którego spływa szlachectwo na całość ludzkiej natury.[1])

Spotykając się z entuzjastycznemi hymnami Eckharta na cześć naturalnego szlachectwa w człowieku, możnaby, sądzić, że nie rozróżnia dziedziny natury od dziedziny łaski, a jednak rozprasza się wątpliwość, kiedy się bada całość jego wypowiedzeń. Wystarczy przeczytać kazanie na cześć św. Benedykta, ażeby zrozumieć, że nowe i najsilniej natchnione hymny Eckharta odzywają się na widok nowych ogni łaski na szczycie duszy, gdyż dopiero przez łaskę zjawia się w człowieku najwyższe podobieństwo do Boga, zjawiają się narodziny Logosa podobne do tych, jakie się dokonują odwiecznie z serca Ojca.[2])

Na myśl o narodzinach Logosa w szczycie duszy przez łaskę, wyobraźnia Eckharta dostaje skrzydeł. W kazaniu na św. Łukasza (r. X, 38) jeszcze raz przypomina wszystkie symbole i obrazy, na które się zdobył, by wyrazić dostojność sanktuarjum, w którem dokonuje się najwyższa tajemnica. Nazywał je ziarnem bożem, ziarnem dobrem, ziarnem szlachetnem, dnem duszy, *Seelengrund*, iskierką duszy, *Seelenfünklein*, światłem najjaśniejszem, glebą ducha najżyźniejszą, nazwał je wreszcie, jak później św. Teresa, zamczyskiem, do którego poza bożą istotą nikt inny dostać się nie może. Jak Dante tak i Eckhart usiłował w najpiękniejszych obrazach przedstawić podwójne nasze szlachectwo, jedno naturalne w człowieczeństwie, drugie nadnaturalne w łasce i chwale. Jak u Dantego tak i u Eckharta szlachectwo idzie zgóry, od Boga na cząstkę duchową, a stamtąd na ciało i krew.

Hugo Rahner rzucił w ostatnich tygodniach snop światła na dzieje t. zw. teologji serdecznej, *theologia cordis*, która na Wschodzie i Zachodzie łączyła narodziny życia łaski

---

[1]) *Schriften*, t. II, str. 126—128.

[2]) *Schriften*, t. I, str. 86: II, str. 105; II, 134—137.

z narodzinami odwiecznemi Syna Bożego z serca Ojca.[1]) Na Wschodzie Maksym Wyznawca nazwał w swych *Ambigua* duszę w stanie łaski cząstką Boga, gdyż jej idea tkwiła odwiecznie w Logosie. Przez przekład Jana Szkota Eriugeny dostała się ta myśl na Zachód, zapładniając umysł Eckharta.[2]) Według mego zdania już u Taulera mamy wskazówki, że należy szukać filjacji u Alberta Wielkiego i Teodoryka z Freiberga. Łączy się to z moją myślą o wpływie *Liber de causis* i jego komentarzy na poglądy Dantego i Eckharta. Średniowieczne myśli znowu dzisiaj zatętniły nowem życiem, bo także dzisiaj dzielą się ludzie na tych, którzy wierzą w ziarno boże w naszej duszy i na tych, który w nie nie wierzą.

III.

Dwie miłości przeciwstawia Dante w *Boskiej Komedji*. Jedna jako naturalny i równocześnie zbłąkany eros pojawia się w Piekle i Czyścu; druga jako zrodzona z nieba caritas ogarnia ludzką duszę, by ją razem z jej naturalnym erosem ponieść ze sobą aż do Empireum. W *Raju* oddziela Dante najwyraźniej dwie części, bo w pierwszych 29-u pieśniach ogranicza się do dziewięciu sfer nieba Ptolomeuszowego, by dopiero w czterech ostatnich pieśniach wprowadzić nas w cuda Empireum. W sferach nieba Ptolomeuszowego mamy raczej rewję świętych aniżeli obraz właściwego nieba; mamy rewję, gdyż poeta chciał kolejno przed okiem widza przesunąć poszczególne grupy zbawionych, by wskazać, jak różne są stopnie ich chwały, jak różne były drogi ich życia i powołań. Ponieważ z obrazem nieba łączy się filozofja dziejów, nie powinien zdziwić fakt, że przed naszemi oczyma przesuwają się tylko przedstawiciele elity, która przez rodzaj życia i swą twórczość nadawała kierunek i fizjonomję dziejom ówczesnego świata.

---

[1]) H. Rahner: *Die Gottesgeburt, Zeitschrift für katholische Theologie*, Insbruck 1935. Heft 3, str. 333—418.

[2]) Wpływ Eriugeny i Oryginesa na Eckharta był głęboki, ale Rahner nie chce wydawać ostatniego sądu, ponieważ nie mamy jeszcze wydania pism łacińskich Eckharta. Dopiero co ukazało się w druku dzieło Hermy Piesch, *Meister Eckharts Ethik* (Luzern 1935), z którego jeszcze nie mogłem korzystać.

Wprowadzając rewję świętych poprzez sfery Ptolomeusza, osiągnął Dante jeden z celów podrzędnych, udowodnił, że tyle dróg otwiera się do Boga, ile na ziemi powstaje powołań, zawodów i środków, żeby doprowadzić całość intelektów ludzkich do najwyższego natężenia i aktu w pracy kulturalnej. Tę część *Boskiej Komedji* trzeba interpretować w związku z ideą pracy kulturalnej, jaką wyraził Dante w pierwszej księdze swej *Monarchji.* [1]) Łącząc się z *caritas* staje się praca cywilizacyjna w dziejach ludzkich służbą bożą, *gesta Dei per homines.*

Jeżeli Dante umieszcza pewne grupy ludzi w tej lub innej sferze nieba, nie wynika z tego wcale, jakoby ich nie był wpierw przeprowadził przez czyściec. Tak się niezawodnie stało z tymi, którzy się pojawiają w niebie księżyca (Pieśń II—IV) i w sferze Merkurego (V—VII). Pierwsi nie zachowali w całej pełni swych ślubów, drudzy dokonali wielkich dzieł, kodyfikowali prawo jak cesarz Justynjan, ale szukali rozgłosu i uznania. Dla jednych i drugich ma poeta słowa nagany i umieszcza ich w niższych kręgach Róży mistycznej. W sferze Wenery (VIII—IX) rozmowy z Karolem Martelem i Gunizzą da Romano odsłaniają rolę dobrej i złej krwi czy rasy w dziejach kultury i w życiu wewnętrznem, duchowem. Jak bardzo nad rasą i krwią góruje duch, okazuje się w sferze słońca (X—XIV), gdzie na spotkanie ziemskiego gościa wychodzą genjusze myśli i serca. Ktokolwiek w chrześcijaństwie oddał twórcze swe siły na usługi nauki, filozofji i teologji, znalazł swe miejsce w otaczających Dantego girlandach duchów. W żadnej sferze dworskość obyczaju i objawy przyjaźni, ożywionej przez caritas, nie święcą takich triumfów jak w tej sferze, bo poeta znalazłszy się wśród kongenjalnych duchów, stara się wykazać, że wszystko, co ludzkie, wszechludzkie, rozwija się w najpiękniejszy kwiat

[1]) Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia seu virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium communitatum superius distinctarum tota simul in actu reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia haec actuetur; sicut necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materiae primae semper sub actu sit, aliter esset dare potentiam separatam: quod est impossibile. *Monarchia* I. I, c. III, 8.

kultury w promieniach bożej miłości. Drużyny rycerskie, sławione w pieśni trubadurów francuskich i włoskich za walkę o całość ziemi ojczystej i chrześcijańskiej, wywołują zpowrotem dyskusję o znaczeniu krwi w pracy nad urzeczywistnieniem ideału szlachectwa. Jak w sferze Marsa zjawiły się orszaki rycerskie (XIV—XVII), tak w sferze Jowisza (XVIII—XX) czekają na poetę ci, którzy pod koroną na głowie służyli idei cesarskiej i chrześcijańskiej, torując sobie drogę do Empireum. Jak najdalej od ziemi a najbliżej Róży mistycznej, bo w ostatniej sferze planetarnej oczekiwały Dantego w powszechnej rewji duchy tych, co jak św. Benedykt lub Piotr Damiani stworzyli przez swe zakony szkołę konzemplacji na ziemi (XXI—XXII). Odtąd rozpoczynają się wizje ekstatyczne Dantego, jedna w niebie gwiazd stałych (XXIII—XXVII), gdzie widzi triumf królestwa Chrystusowego, druga w niebie kryształowem (XXVII—XXX), gdy zdala, z nieprzestrzennego jak punkt źródła idą na niego blaski, oślepiające źrenicę ludzką. Na widownię występują w niebie gwiazd stałych Apostołowie, w niebie kryształowem chóry niezliczonych aniołów.

Jeżeli po całej rewji zapytamy się, w jakich sferach znajdowali się ludzie najbliżsi Dantemu, ci, z którymi cieszył się i cierpiał, to odpowiemy sobie niezawodnie, że trzeba ich szukać w sferach słońca, Marsa i Jowisza. Tam zgromadziła się elita trzech ówczesnych warstw: *sacerdotium, imperium, studium;* tam z pośród morza iskier wysunęła się na pierwszy plan największa liczba osobistości historycznych; tam zamyka się niemal całość twórczych sił w kulturze chrześcijańskiej. Znając zdanie św. Tomasza, że wielkie masy ludzkie kierują się raczej uczuciem aniżeli myślą, nie wprowadził ich poeta na scenę; ale z poza sceny oddają one jemu swój głos, ilekroć ma być mowa o sprawiedliwości społecznej, o rozdziale dóbr między wszystkich potrzebujących. Nawet w niebie odzywają się inwektywy przeciwko tym, którzy zjadają chleb ubogich. Dyskusje filozoficzne o własności w *Biesiadzie* świadczą, że Dante zbyt głęboko zajrzał w źródła ludzkiego życia zbiorowego, by nie miał dojrzeć, że stosunek uczuciowy i nieuczuciowy do dóbr materjalnych trzeba uznać za jeden z twórczych motorów w dziejach.

Jeszcze jedna uwaga. Cokolwiekby się sądziło o poglądach filozoficznych św. Augustyna na dzieje, to jedno nie ulega wątpliwości, że między dwiema społecznościami, świecką, państwową a Kościołem widział i przewidział raczej stan ciągłej walki aniżeli zgody, a w imperjum rzymskiem dostrzegał przedewszystkiem rozkładowe jego siły. Że zmieniły się czasy a z niemi poglądy, dowodzi nietylko *Biesiada* i *Monarchja* ale i *Boska Komedja*, gdzie sfery Saturna i Jowisza otwierają się nawet dla pogan, dla Ryfeusza i Trajana,[1]) a cesarz Henryk VII ma zasiąść na jednym z najwyższych tronów Róży mistycznej. Praca asymilacyjna filozofji starożytnej, dokonana przez myśl chrześcijańską w XII i XIII wieku, zaważyła niewątpliwie także na nauce o państwie w komentarzach do *Polityki* i w samodzielnych traktatach. Budując swą hierarchję pracy, rozłożył św. Jan Chryzostom na rozmaitych szczeblach rzemiosła, sztukę i naukę; ale na szczycie umieścił rządy w państwie i w Kościele, uznając, że nietylko wymagają największego wysiłku, lecz decydują o dobrych i złych losach całości. W *Boskiej Komedji* cesarski orzeł staje się „błogosławionym znakiem“ najwyższego lotu i sprawiedliwości społecznej.[2]) Nie bez celu w niebie Jowisza, gdzie nad sytuacją góruje znak cesarskiego orła, znalazły się dwie znamienne i cudne tercyny, które przypominają ziemskiemu człowiekowi, że królestwo niebieskie zdobywa się gwałtem gorącej miłości, tej, co wszystko zwycięża dobrocią.[3]) Łącząc wysiłek cywilizacyjny z chrześcijańską caritas, zdobywali niebo gwałtem gorącej miłości, ci wszyscy, którzy w sferach słońca, Marsa i Jowisza witali poetę.[4])

---

[1]) *Raj*, XX, 68, 100, 118.

[2]) *Raj*, XX, 1—15.

[3]) Regnum caelorum violenza pate
da caldo amore e da viva speranza
che vince la divina volontate;
non a guisa che l'omo a l'om sobranza,
ma vince lei perchè vuole esser vinta,
e, vinta, vince con sua beninanza.

Raj, XX, 94—99.

[4]) O. Berthier O. Pr. wskazał, że w *Raju* zawiera się niemal systematyczny wykład etyki chrześcijańskiej jako drogi do Boga. Droga

Czytać się musi *Boską Komedję* od początku do końca, ale wyjaśniać można ją w kierunku odwrotnym, gdyż dopiero z nieba empirejskiego padają najjaśniejsze światła na wszystkie trzy jej części. W czasie rewji świętych była u boku Dantego Beatrycze; w Empireum staje się jego przewodnikiem największy z pośród średniowiecznych ekstatyków, św. Bernard z Clairvaux. Fakt ten posłuży nam niebawem do zajęcia stanowiska wobec najnowszej interpretacji roli Beatryczy. Narazie zanotujemy z naciskiem szczegół, że w właściwym raju jako jedyny przewodnik występuje św. Bernard, a Beatrycze zajmuje tam ściśle określone miejsce wśród świętych. Także w Empireum zaczniemy nasze wyjaśnienia od samego końca.

W swej kosmologji rozwinął Arystoteles dość obszernie myśl o *oikeios topos*, o miejscu właściwem. Woda ma właściwe sobie miejsce nad ziemią, powietrze nad wodą, ogień nad wszystkiemi innemi żywiołami. Niepokój tkwi w każdym żywiole, ilekroć znajdzie się poza właściwem sobie miejscem; ziemia zdąża wówczas wdół tak, jak ogień podnosi się wgórę. Jakościowo ujęte prawo grawitacji Stagiryty stało się dla św. Augustyna podstawą, na której oparł swój pogląd na miłość. Jak ziemia ciąży wdół, a ogień podąża wgórę, tak miłość ulata ponad wszelkie granice przestrzeni. Miłość moja — ciężar mój, — *amor meus pondus meum,* odzywa się św. Augustyn w *Wyznaniach* (XIII, 9), by gdzieindziej oświadczyć, że właściwe sobie miejsce ma serce ludzkie w Bogu, a skoro tak, to trwa ono w niepokoju, dopóki w Bogu nie spocznie (*Wyzn.,* I, 1). Za św. Augustynem i św. Tomaszem [1]) wraca Dante raz po raz w *Boskiej Ko-*

---

dzieli się jakby na trzy odcinki. Na pierwszym zaznacza się oderwanie od dóbr ziemskich (Pieśń I) i wytrwałość (II—V) jako dwa wstępne warunki życia duchowego. Drugi odcinek zajmują 1) cnoty moralne, kierujące życiem czynnem (cnoty kardynalne — V—XX) i kontemplacyjnem (XXI—XXII), 2) cnoty teologiczne: wiara (XXIII—XXIV), nadzieja (XXV), miłość (XXVI). Na trzecim odcinku dokonuje się kontemplacja Boga w Jego stworzeniach (XXVI—XXXII) i w Jego własnej Istocie (XXXIII). I. Berthier, O. Pr., *La Divine Comédie*, Fribourg 1924.

[1]) W sposób ogólny stosuje św. Tomasz prawo grawitacji do miłości w *Summie Teologicznej*, I, II, q. XXVI, a. 1: In appetitu autem naturali principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in

medji do prawa grawitacji Arystotelesa, usiłując udowodnić, że miłość, zwana caritas, wynosi człowieka ponad wszelkie stworzenia na ziemi. Już w pierwszej pieśni *Raju* zjawia się rozumowanie, że łamie prawo natury, kto dopuszcza do tego, że jego miłość porywa go wdół a nie wgórę, bo przecież miłość posiada w sobie istotę ognia, który zawsze wgórę podąża. Taka miłość spocząć może tylko w Empireum, gdzie się spotyka z pięknem życia bożego w Trójcy św.[1]) Jaka miłość, taka wola, w której się rodzi. Także wola ma swój wewnętrzny pęd wgórę, którego nie może złamać żadna zewnętrzna przemoc.[2]) Coraz szybszy wzlot Dantego w towarzystwie Beatryczy poprzez wszystkie nieba Ptolomeusza do Empireum dokonuje się niezawodnie na podstawie tego samego prawa. Rozproszone te myśli skupia *Boska Komedja* w ostatniej swej tercynie. Zwykle przytacza się ostatni tylko wiersz o „Miłości, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy“, zapominając o tem, że się łączy organicznie z poprzedzającą go tercyną, gdzie ta sama miłość porusza także wolę i uczucie człowieka.[3]) Bóg zjawia się więc w ostatniej tercynie jako Pierwszy Motor i Miłość, która wprawia w ruch i kosmos gwiazd i wewnętrzny świat duszy ludzkiej. Myśl ostatniej tercyny należy, jak sądzę, zestawić i z pierwszą

---

quod tendit, quae dici potest amor naturalis; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis; et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum.

[1]) *Raj*, I, 134—144; por. także *Raj*, I, 103—127.

[2]) *Raj*, IV, 76—79.

[3]) A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e il velle,
sì come rota ch'ingualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle.
Raj, XXXIII, 142—145.

Prof. Porębowicz zniekształca myśl Dantego, kiedy tłumaczy:

— Dalej fantazja moja nie nadąży.
A już wtórzyła pragnieniu i woli
Jak koło, które w parze z kołem krąży,
Miłość co wprawia w ruch słońce i gwiazdy. —

bo nie miłość wtórzy pragnieniu i woli, lecz pragnienie i wola wtórzą miłości. Miłość według Dantego porusza zarówno wolę ludzką jak i słońce z gwiazdami.

tercyną *Raju* i z *Credo*, jakie Dante wygłasza wobec świętego Piotra.

Pierwsza tercyna zapowiada, że trzecia część *Boskiej Komedji* głosić będzie chwałę Tego, który w wszechświecie wszystko porusza, wszystko przenika i wszystko światłem napełnia. *Biesiada* rozpoczyna się od pierwszego zdania *Metafizyki* Arystotelesowej, która twierdzi, że wszyscy ludzie z wewnętrznej konieczności tęsknią do wiedzy, do filozofji, a kończy się znowu uwielbieniem dla filozofji, bo tylko ona z pośród wszelkich nauk jest najpiękniejszym kwiatem szlachectwa ludzkiego i ma swą siedzibę w świętem świętych Najwyższego. Na podstawie tego porównania możemy zawyrokować, że *Boska Komedja* wielbi w pieśni Pramiłość, jak *Biesiada* w filozoficznem rozmyślaniu składa hołd Pramądrości.

Inny wniosek można wysnuć z porównania z *Wyznaniem wiary* w niebie gwiazd stałych. *Wyznanie* składa się z dwóch części. Wierzy Dante w Boga jednego jak później Pascal, wierzy więc w świetle proroków i Ewangelji a nie w świetle filozofji; wierzy w każdym razie w Boga, który jako *Primus Motor* znowu przez miłość wprawia w ruch cały wszechświat. W pierwszej części *Credo* przedmiot wiary wchodzi także w zakres filozofji; w drugiej natomiast części zjawia się już tylko wiara, wiara w Trójcę św. Między Trójcą św. a duszą ludzką zawiązuje się serdeczny związek przez łaskę i miłość. Łaska i miłość płoną zrazu w duszy jako iskra, lecz niebawem rozpalają się jak gwiazda na niebie. [1]) W *Bie-*

---

[1]) 1) ... Io credo in uno Dio
solo ed etterno, che tutto il ciel move,
non moto, con amore e con disio.

— — — — — — — — — —

2) E credo in tre persone etterne, e queste
credo una essenza sì una e sì trina,
che soffera congiunto „sono" ed „este".
De la profonda condizion divina
ch'io tocco mo, la mente mi sigilla
più volte l'evangelica dottrina.
Quest'è il principio, quest'è la favilla
che si dilata in fiamma poi vivace,
e come stella in cielo in me scintilla.

Raj, XXIV, 130—132, 139—147.

siadzie łaska jako ziarno zapada w samo dno duszy, stając się źródłem nadprzyrodzonego szlachectwa; tutaj łaska z iskierki rozpala się w gwiazdę na duszy niebie. — Porównanie ostatniej tercyny *Raju* z *Wyznaniem wiary* poety doprowadza nas do wniosku, że Bóg wprawia w ruch przedewszystkiem dusze ludzkie, wprawia je w ruch nie jako Bóg filozofów, lecz jako Bóg w Trójcy św. jedyny, Bóg Abrahama i Proroków i Bóg Pascala.

Ziarno z *Biesiady* ustąpiło miejsca w *Boskiej Komedji* iskierce, *scintilla*, która stanie się symbolem podwójnego szlachectwa duszy, jednego przez naturę, drugiego przez łaskę wraz ze złączoną z nią caritas. *Raj Boskiej Komedji* zapełniają niezliczone girlandy, koliska i zamiecie ludzkich dusz, co jak skry boże, *scintillae,* stroją się w blaski co najszlachetniejszych klejnotów. Dante był poetą, rozkochanym w potokach światła, więc nic dziwnego, że sięgnął do symbolu iskierki, który w mistyce średniowiecznej miał już swoje dzieje. Dynamika życia nadprzyrodzonego wyraża się i w sferach Ptolomeusza i w Empireum w ogniach i światłach, wyraża się jako odblask potrójnej Tęczy, widzianej w porywie ekstatycznej miłości.

Z genezą wizji Dantejskiej łączą się trzy zagadnienia, gdyż trzeba wziąć pod uwagę wpływ św. Bernarda na całą literaturę mistyczną średniowiecza, trzeba wyjaśnić rolę Beatryczy i wskazać związki historyczne w przedstawieniu obrazowem unji mistycznej. Na wpływ św. Bernarda rzuciły nowe światła badania prof. E. Gilsona, a chociaż z wyjątkiem jednego szczegółu nie uwzględniono w nich Dantego, to jednak pośrednio także jego twórczość występuje w nowych związkach. [1]) Na uwagę zasługuje już ten fakt, że w regule św. Benedykta jako motyw do pracy duchowej wraca dość często lęk nietylko sądów bożych, ale i bożej kary. W Citeaux i Clairvaux przemyślał św. Bernard głęboko każdą ideę tej reguły i na jej tle zarysował swój pogląd na pochód duszy do Boga. Pochód rozpoczyna się od bojaźni sądów bożych i wyzwolenia z samowoli, posuwając się przez dwanaście szczebli pokory aż do tej czystej

---

[1]) E. Gilson, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934.

miłości, która raz po raz wybucha w ekstazie. Pisząc dzieje miłości ekstatycznej w duszy, sięgał i do listów św. Jana i do traktatu Cicerona o przyjaźni. U św. Jana znalazł myśl, że Bóg jest miłością, caritas i nie zna Go ten, kto Go nie ukochał (I Św. Jan IV, 9); w traktacie Cicerona zapoznał się z treścią tego, co starożytna filozofja powiedziała o przyjaźni, philia. Szkołą miłości, *schola caritatis*, nazywano klasztory cysterskie, gdyż w nich uważano Chrystusa za jedynego Mistrza a Ewangelję za jedyną swą księgę, przeciwstawiając się szkołom w Chartres, w Paryżu i gdzieindziej, gdzie mistrzami byli greccy myśliciele i poeci. A jednak od Cicerona uczono się wytwornej, łacińskiej mowy, by w niej wygłaszać hymny na cześć miłości, która w chwilach ekstazy doprowadzała do najwyższego blasku obraz boży w duszy ludzkiej. Wskazując na piękność tego obrazu, podziwiał szlachectwo duszy, w której się mieści, nazywając ją *nobilis creatura.*[1]) Być może, że między innymi także za św. Bernardem i Dante i Eckhart mówili o szlachectwie duszy ludzkiej w związku z obrazem bożym, jaki na jej dnie się ukrywa. Nam na tem miejscu chodzi o inny, pośredni wpływ na *Boską Komedję.*

Znowu prof. Gilson zwrócił uwagę na fakt, że francuski romans o św. Gralu z XIII wieku, *Queste del saint Graal*, powstał pod natchnieniem św. Bernarda, gdyż wszyscy rycerze Okrągłego Stołu dążyli do ekstazy jako do swego celu. W ten sposób zbliża się idea romansu o św. Gralu do idei *Boskiej Komedji.* W utworze francuskim stary eremita przestrzega rycerzy przed rozczarowaniem, gdyż na poszukiwanie św. Gralu może się udać tylko ten, kto wyznawszy swe grzechy zachował duszę w czystości aż do końca. To też wielu rycerzy zobaczyło tylko liturgję św. Gralu, nie docierając do samej świętości. Jedni rycerze wcale nie wyruszają w drogę, inni giną w czasie wyprawy, chociaż pojednani z Bogiem, inni dojdą do samego progu świętości, ale tylko trzej rycerze, Galaad, Bohort i Parsival, przeżyją ekstazę podobną do tej, którą przeżył kiedyś św. Paweł, by się przekonać, że ani oko nie widziało ani ucho nie sły-

---

[1]) Sermo XLII; P. L., t. 183, col. 662. Cyt. Gilson, op. cit, str. 63.

szało tych tajemnic, które Bóg zgotował wybrańcom (I Korynt., II, 9; II Korynt., XII, 1—6). Wybranym z pośród całej drużyny okazał się rycerz bez skazy, Galaad. Wszyscy czują, że w nim mieszka tajemnica, wszyscy doświadczają, że z jego osoby spływa na nich dobra siła i szczęście, widzą, że piękno jego ducha wypromienia się nawet na jego ciało, porywając każdego do Boga. Sylwetkę jego zarysował autor *La Queste del saint Graal* w ten sposób, że odrazu staje przed oczyma ten, który budził podziw u ludzi swego wieku, ten, o którym wiedziano, że już na ziemi oglądał Boga jak kiedyś św. Paweł, ten, który dla wielu był raczej zjawiskiem z nieba aniżeli synem ziemi. Galaad przypomina św. Bernarda z Clairvaux. Dodać jeszcze trzeba to, że zebrania rycerzy Okrągłego Stołu odtwarzają niemal całkowicie zebrania Apostołów w Wieczerniku w oczekiwaniu Zesłania Ducha Św.; trzeba zaznaczyć, że tajemnica św. Gralu kryje w sobie tajemnicę drugą łaski uświęcającej, tej, która duszę ludzką potrafi ponieść do ekstatycznego oglądania Boga. Otrzymawszy z ręki kapłana zakonsekrowaną hostję oświadcza Bohort, że w niej okiem wiary widzi swego Zbawcę pod postacią chleba, ale serce jego tęskni do tego, by Go oglądać bez wszelkiej zasłony. Do duchowej ekstazy i wizji Boga dochodzą wybrani rycerze śladem św. Bernarda tak, jak dojdzie do niej w sto lat później Dante w swym poemacie.

Średniowiecznych teoretyków mistyki dzieliła na dwa obozy różnica w poglądach na istotę unji mistycznej z Bogiem, zwłaszcza w życiu przyszłem. Do obozu augustyńskiego zaliczały się wszystkie zakony reguły św. Benedykta, nie wyłączając Cystersów, oraz zakony franciszkańskie, idąc w ślady św. Bonawentury. Do drugiego obozu należeli zwolennicy św. Tomasza. Tomiści dowodzili, że doskonałe szczęście w wieczności tryska z wizji Boga, a miłość jest jej następstwem. Obóz augustyński wysuwał miłość na pierwszy plan, twierdząc, że przez nią posiada się Boga w nieskończonem szczęściu. Także szkoła cysterska ze św. Bernardem na czele mówiła o wizji Boga na ziemi i w zaświecie, ale jej formuła intelektualistyczna wyrażała w tym wypadku stan afektywny, gdyż wizja polegała w tem ujęciu na poznaniu,

które się utożsamia z aktem upodobnienia do Boga przez miłość. Według Gilsona należy romansowi o św. Gralu nadać interpretację cysterską, nie sięgając do pojęć tomistycznych, które się zjawiły o sto lat później. [1])

Jaką interpretację należy nadać *Boskiej Komedji?* Powtórzmy jeszcze raz fakt, że przewodnikiem Dantego w Empireum, w niebie właściwem, jest św. Bernard, a nie Beatrycze; przypomnijmy, że w Empireum panuje atmosfera cysterskiej szkoły miłości, *schola amoris*; dodajmy, że Dante wkłada w usta św. Bernarda modlitwę do Matki Bożej, wzorowaną najwyraźniej na jego homiljach, a sam dochodzi do wizji w chwili ekstatycznego porywu miłości — i odpowiedzmy sobie na nasze pytanie. Odpowiedź mimo wszystko może być tylko ta, że *Boskiej Komedji* trzeba nadać interpretację tomistyczną tak, jak do romansu o św. Gralu należy stosować interpretację cysterską. Kończąc bowiem swój wykład o chórach anielskich, poucza Beatrycze poetę, że szczęście zbawionych tryska z wizji Boga, a nie z aktu miłości, gdyż miłość idzie dopiero w ślady poznania. [2]) Po takiem autentycznem świadectwie można tylko przypomnieć, że także św. Tomasz mówi o miłości ekstatycznej, przydzielając jej funkcję sublimacji w dziedzinie poznania i pożądania. W sferze natury sublimacja dokonuje się przez rozbudzanie wyższych funkcyj poznawczych; w sferze nadprzyrodzonej każda sublimacja dokonuje się zgóry. Miłość ekstatyczna zawiera odnośnię do dalszego, wyższego stopnia kontemplacji i tworzy dla niego najlepszą predyspozycję, ale go automatycznie nie wywołuje. Dodać tylko trzeba, że każdy akt miłości wysługuje nowy, wyższy stopień w wizji

---

[1]) E. Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris 1932, *La grâce et le saint Graal*, 59—91.

[2]) Quinci si può veder come si fonda
l'esser beato ne l'atto che vede,
non in quel ch'ama, che poscia seconda.
Paradiso, XXVIII, 109—111.

Porębowicz daje doskonały przekład tej tercyny w słowach:

Poznałeś, jaki akt narzędziem służy
Błogości rajskiej: oto zapatrzenie,
A nie zaś miłość, bo ta jeno wtórzy.

w życiu przyszłem, jak naucza za św. Tomaszem Beatrycze. [1])

Przejdźmy do drugiego zagadnienia, do roli, jaką *Boska Komedja* przydziela Beatryczy. Jednak z tem zagadnieniem łączy się inne, dodatkowe, choć niemniej ważne. Realiści twierdzili zawsze, że Beatrycze istniała w rzeczywistości i żyła we Florencji (Portinari); idealiści zaprzeczali jej istnienia, uznając ją za czystą personifikację; inni wreszcie przydzielali jej rolę symboliczną w *Boskiej Komedji*, lecz równocześnie uważali ją za postać historyczną. W ostatnich miesiącach na szalę wywodów obozu idealistów rzucił swój wielki autorytet i szereg nowych dowodów nieodżałowany O. P. Mandonnet, dominikanin, jeden z najwybitniejszych znawców filozofji średniowiecznej. Jego książka o Dantem rozstrzygnęła raz na zawsze jedne problemy, w nowy sposób ujęła inne i poruszyła takie, o których dotąd nikt nie pomyślał. [2])

Za myśl przewodnią swego dzieła obrał hipotezę, że Dante w młodym bardzo wieku zaczął studjować teologję i przyjął święcenia mniejsze. [3]) Bohaterką *Vita Nuova* byłaby

[1]) E del vedere è misura mercede,
che grazia partorisce e buona voglia:
così di grado in grado si procede.
Paradiso, XXVIII, 112—114.

[2]) P. Mandonnet, O. P., *Dante le théologien*, Paris 1935.

[3]) Książka o Dantem była łabędzim śpiewem w pracy naukowej wybitnego mediewisty dominikańskiego, gdyż zakończył życie w dwa miesiące po jej wydaniu. Bogata treść tej książki będzie niezawodnie przedmiotem dyskusyj wśród dantologów na długie lata. Co niektórzy dantologowie uważali za nierozwiązalną zagadkę, to Mandonnet w kilku wypadkach definitywnie wyjaśnił. Tu należą t. zw. „ruiny" w Piekle *Boskiej Komedji*; tu należy szereg rozstrzygnięć zapomocą symboliki cyfr. Głównie jednak pisał M. swe dzieło z myślą o wyjaśnieniu różnych problemów z życia i twórczości Dantego przez hipotezę jego klerykatury. Trzeba przyznać, że hipoteza zyskała siłę dużego prawdopodobieństwa, tłumacząc wiele szczegółów z *Vita Nuova*. Jeżeli Dante pisze, że w dziewiątym roku życia poznał Beatrycze, to chce przez to powiedzieć, że wówczas zaczął myśleć o stanie duchownym, zaczynając naukę od gramatyki i elementarza teologicznego. Jeżeli w dziewięć lat później znowu zobaczył Beatrycze w towarzystwie dwóch starszych pań, to paniami temi są Poezja i Filozofja, gdyż obydwie wyprzedziły w czasie objawienie chrześcijańskie. Śmierć Beatryczy (18. VI. 1290) oznaczałaby fakt wycofania się ze stanu duchownego. Według hipotezy M. wstąpił Dante do stanu duchownego w roku 1283, a opuścił go w roku 1290. W czasie siedmiolet-

zatem poezja, a Beatrycze z *Boskiej Komedji* uosabiałaby „porządek nadprzyrodzony razem ze związanemi z nim faktami historycznemi i aktami kultu", nie zawierając w sobie żadnego cienia postaci historycznej.

O. Mandonnet rozpoczął od negacji żywej Beatryczy w *Vita Nuova*, by w dalszym ciągu wysnuć wniosek, że także w *Boskiej Komedji* zjawia się czysta fikcja i symbol; ze swej strony chciałbym wskazać, że można przystąpić do zagadnienia, wychodząc z ostatnich pieśni *Boskiej Komedji*, by zakończyć twierdzeniem, że nie musi się rezygnować z tezy realistycznej, chociaż się uznaje główną hipotezę Mandonneta, wprowadzającą poetę do szeregów duchowieństwa.

Że Beatryczy nie należałoby uznawać za czysty tylko symbol, wskazuje jej rola w Empireum. Wszak niema tam miejsca dla martwych personifikacyj. Szukajmy na wszystkich stopniach, we wszystkich koliskach i półkolach niebieskiego amfiteatru, a spotkamy się zawsze i tylko z postaciami historycznemi. Także Beatrycze ma tam ściśle określone miejsce wśród żywych osób, niżej Ewy, nad Sarą a obok Racheli. Trudno uzasadnić, dlaczegoby na tem miejscu wśród postaci historycznych znaleźć się miała jako jedyny dysonans martwa personifikacja Beatryczy, dlaczego wśród tronów, zajętych przez ludzi miałby się znaleźć tron dla „po-

---

niej klerykatury rozpoczął od poezji, od hołdu dla Primavery; przeszedł następnie do filozofji, sławionej w *Biesiadzie*. Poświęcając zbyt wiele czasu filozofji i pisaniu poezyj, zaniedbywał teologję i dlatego władza duchowna nie chciała go dopuścić do święceń mniejszych, odstępując dopiero od swej decyzji dzięki wstawiennictwu kierownika sumienia Dantego. Kierownikiem miał być dominikanin. Opuściwszy stan duchowny, jeszcze raz poświęcił się Dante gruntownym studjom teologicznym, przygotowując się teraz do pisania *Boskiej Komedji*. Poezja, filozofja i teologja zaznaczają trzy etapy twórczości literackiej Dantego: *Vita Nuova, Convivio, Divina Comedia*. Studja swe odbywał w szkole dominikańskiego konwentu Santa Maria Novella we Florencji, słuchając tam wykładów nietylko Remigia Girolami, o którym już wiedzieli dantologowie, ale także Mikołaja Brunazzi, o którym dotąd nikt nie wiedział, aczkolwiek jego wpływ na Dantego był niezawodnie głębszym, ponieważ pracował pod kierunkiem Alberta W. w Kolonji i św. Tomasza w Paryżu. Wychodząc z roli Beatryczy w Empireum można być według mego zdania nadal realistą, można przyjmować miłość Dantego do żywej Beatryczy, godząc się równocześnie na hipotezę klerykatury Dantego. Idealizacja erosa młodzieńczego mogła

rządku nadprzyrodzonego wraz z faktami historycznemi i aktami kultu". Trudno także zrozumieć, dlaczegoby Beatrycze — jak twierdzi św. Bernard — przez własne zasługi zajęła miejsce tak wysokie wśród niebian, gdyby była czystą personifikacją. [1]) Przecież „porządek nadprzyrodzony" w żaden sposób zasługiwać nie może. Stanęła Beatrycze w *Boskiej Komedji* między Wergilim a św. Bernardem, którzy nie stracili swej rzeczywistości historycznej, obejmując rolę personifikacyj, a raczej przez swą rzeczywistość nadali personifikacjom pewną elastyczność i rumieniec życia.

Uważam za trafną myśl Mandonneta, który kilkakrotnie przydziela Beatryczy rolę łaski uświęcającej razem z wiarą, nadzieją i miłością. W niebie wiarę zastępuje osobne światło chwały, *lumen gloriae*, [2]) gdyż w jej miejsce wchodzi posiadanie Boga w wiecznej miłości. Nieoderwalną od łaski pozostaje tu i tam tylko miłość. Przez wizję Istoty bożej w świetle chwały i w ogniu *caritas* dochodzi do najwyższego piękna obraz boży w duszy ludzkiej, rozrasta się w niej nadprzyrodzone ziarno z *Biesiady* i rozpala iskierka z *Boskiej Komedji.* Beatrycze coraz więcej piękniejе, coraz silniej wypromienia z oczu światła i ognie w miarę, jak się podnosi do coraz wyższych kręgów niebios.

W niej i w ognikach wszystkich niebian płonie szczególnym blaskiem płomień przyjaźni, który w każdej miłości

---

się także wypowiedzieć w personifikacjach z *Vita Nuova*. Przyznaje Mandonnet, że Dante miał wewnętrzne trudności w czasie swych kleryckich studjów. Przypomnę też przytoczony przeze mnie w pierwszej części mej pracy pamiętnik młodzieńca, wydany przez O. Winzena. Autor pamiętnika przyrzekł Bogu poświęcenie się stanowi duchownemu, ale odezwał się potem w nim eros młodzieńczy, który zwrócił jego serce do osoby w najwyższym stopniu religijnej i wyidealizowanej przez pierwszą miłość. Dante był poetą i umiał idealizować a nietylko wtrącać w Piekło *Boskiej Komedji.*

[1]) ... Beatrice ...
e se riguardi su nel terzo giro
dal sommo grado, tu la rivedrai
nel trono che suoi merti le sortiro.
Paradiso, XXXI, 66—69.

[2]) W niezrównany sposób przedstawił Dante branie w siebie *lumen gloriae* w XXX pieśni *Raju*, gdzie razem z innemi duchami zanurza swe źrenice w świetlistym potoku dla spojrzenia w oblicze boże.

szczytowe zajmuje miejsce. Trzy czynniki wchodzą zdaniem św. Tomasza w skład przyjaźni, łączącej kilka osób między sobą: osoby bowiem związane przyjaźnią podobne są do siebie, posiadając w części taką samą doskonałość, doskonałość tę nawzajem sobie wysoko cenią i dla niej obdarzają się wzajemną miłością. [1])

Na takiej dopiero podstawie spełnia się komunikacja dóbr duchowych, poznania i uczucia. Taka nieustanna komunikacja dokonuje się poprzez całą *Boską Komedję* także między Bogiem a błogosławionymi. Ponieważ Boga uszczęśliwia wizja własnej istoty, również błogosławieni znajdują pełne szczęście, wpatrując się w nieskończoność piękna Bożego. Wspólne szczęście staje się źródłem świętych obcowania, którego poetyczny wyraz powtarza się nieprzerwanie od przemowy Pikardy w niebie księżycowem (*Raj,* III, 43—76) aż do słów św. Bernarda w Empireum. Nie spala się w ogniu przyjaźni niebieskiej żadna czysta przyjaźń ziemska, ani ta, która tryska ze źródeł ducha (Karol Martel), ani ta, która poczyna się z krwi i rasy (C. Guida), ani ta, która płynie z braterstwa broni i myśli (niebo słońca i Marsa). Jeżeli wreszcie przyjmiemy historyczność Beatryczy, to jej rola w *Boskiej Komedji* wyraża przyjaźń wyidealizowaną aż do wyżyny symbolu łaski.

Aczkolwiek Pramiłość prowadzi ostatecznie w *Boskiej Komedji* całą akcję, to jednak w jej imieniu naczelną rolę łaski uświęcającej spełnia Beatrycze. W ostatniej pieśni Czyśca oświadcza sama, że ona doprowadziła poetę do bramy Piekła, by duszą jego wstrząsnął dreszcz na widok *mysterium tremendum*, ona przygotowała go do przejścia przez wody Lety w duchu pokuty (*Purgat.* XXX, 136—145). Jeżeli się zgodzimy na to, że Wergili symbolizuje doskonałe człowieczeństwo, to przyznamy, że drugie narodziny Dantego dokonały się nie pod impulsem szlachetnej natury, lecz pod tchnieniem łaski czy Beatryczy.

Trzecie zagadnienie posiada charakter częścią zasadniczy, częścią historyczny. Posiada charakter zasadniczy, bo chodzi o zjednoczenie duszy z Bogiem jako jej celem, źród-

[1]) Ethic. Nic., IX, lect. 8. Zob. I. Keller, O. Pr., *De virtute caritatis uti amicitia quadam divina, Xenia thomistica,* t. II, 281.

łem szczęścia i doskonałości. Z ideą zjednoczenia łączyło się podwójne niebezpieczeństwo dla średniowiecza, bo albo tak silnie akcentowano ścisłość unji mistycznej, że znikała różnica między Bogiem a duszą, albo też uznawano unję tylko za przejaw nieustannego, powszechnego powrotu wszechświata do Boga w niekończącym się nigdy cyklu. Widmo panteizmu zaciążyło nad myślą średniowieczną, odkąd niemal w chwili jej urodzin powstało dzieło *O rozdzielającej się naturze* Jana Scota Eriugeny. W Logosie tkwią bowiem według niego odwieczne lecz zarazem stworzone idee wszechrzeczy, by przez teofanje uświadomić dusze o ich pochodzeniu z górnych źródeł. Dzisiejszy spór o Mistrza Eckharta zakończy się niezawodnie wyjaśnieniem jego stosunku do Eriugeny, gdyż w jego kazaniach przypominają sobie poszczególne dusze swe uprzednie istnienie w Logosie.

Zagadnienie nasze posiada także oblicze historyczne, gdyż Eriugena przeszczepił na łaciński Zachód wschodnią tradycję wyrażania unji mistycznej z Bogiem przez symbole, które z biegiem czasu miały się stać wspólną własnością mistyków średniowiecznych bez względu na ich prawowierność. Przetłumaczywszy bowiem *Ambigua* Maksyma Wyznawcy, przeniósł z nich do swego dzieła dwa klasyczne porównania. Żelazo rozpalone w ogniu i powietrze napełnione słońcem stają się odtąd symbolami duszy przeniknętej łaską nato, by mogła wejść w unję mistyczną z Bogiem. Na Wschodzie tradycja obydwu symbolów sięga aż do Cyryla Jerozolimskiego [1]); na Zachodzie przenosi się z Eriugeny na św. Bernarda [2]), św. Tomasza i Mistrza Eckharta [3]). Św. Bernard

[1]) Si ignis per crassitudinem ferri transiens intus totam rem efficit ignem, et frigidum fit fervidum, et nigrum fit collucens; si ignis, qui corpus est, in corpus ferri penetrans sic absque impedimento operatur, quid miraris, si Spiritus Sanctus in intima animae ingreditur? *Catecheses* 17. n. 14 (MG 33, 985).

[2]) Zob. E. Gilson, Maxime, Erigène, S. Bernard: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* t. I, Str. 188—195.

[3]) Widocznie Eckhartowi nie wystarczało rozpalone żelazo na wyrażenie unji mistycznej, skoro je zastąpił w porównaniu przez spalające się drzewo: Wenn das irdische Feuer des Holz entzündet und aufbrennen lässt als Funken, so empfängt es Feuernatur und wird zum Ebenbild jenes lauteren Feuers, welches ohne jedes Mittel an der untern Himmelswölbung haftet: und im Handumdrehen vergisst und verlässt es „Vater

dodał do przejętych z Eriugeny symbolów swój własny o kropli wina rozpuszczonej w amforze wody.

Nie mając dużego zaufania do symbolów, wziętych z martwej przyrody, posługiwał się św. Tomasz raczej analogjami z życia duchowego aniołów i ludzi, kiedy wyjaśniał tajemnice łaski. A jednak raz w Sumie Teologicznej sięgnął do symbolu powietrza rozjaśnionego przez słońce tak [1]), jak raz komentując Piotra Lombarda, rozwinął obraz iskierki, *scintilla animae* [2]). W ujęciu św. Tomasza symbol zyskuje cechę dynamiczną, gdyż łaska razem z miłością zlewa się w duszę i utrzymuje w taki sposób, w jaki światło wypełnia powietrze. Jeżeli ze św. Tomaszem zastosujemy także do nadnatury zasadę *conservatio est continua creatio,* to powiemy, że Bóg przenika nawskróś duszę wprowadzając w jej dno, czy szczyt, pierwiastek łaski przez stwórczy swój czyn. Unikał św. Tomasz obydwu klasycznych porównań prawdopodobnie dlatego, że przeszły na łaciński Zachód przez Eriugenę, którego myśl panteistyczna unosiła się jak groźne widmo nad całem średniowieczem.

Także Dante, nie chcąc nawiązywać do tradycji Eriugeny sięgnął raczej do analogji życia ludzkiego, by przedstawić cuda łaski. Wzrastające piękno Beatryczy uzewnętrznia dzieje łaski aż do chwili oddania poety w ręce św. Bernarda. Trzeba przypomnieć, że także św. Bernard objąwszy rolę wodza w Empireum zaczyna wypromieniać światło ze swych oczu tak, iż od niego zapalają się oczy poety [3]).

---

und Mutter, Brüder und Schwestern auf Erden" und eilet und jagt empor gen den „himmlischen Vater". *Meister Eckharts Schriften u. Predigten* aus dem mittelhochdeutschen übersetzt von H. Büttner, Leipzig 1874, t. II, str. 66. Porównanie to powtarza się jeszcze na innem miejscu w zmienionej postaci (t. II, str. 65). Dwa razy pojawia się także symbol napełnionego słońcem powietrza: Büttner t. I, str. 98, 105. Pozatem wprowadza własny swój symbol słońca odbijającego się w zwierciadle wody: Büttner, t. I, str. 163, 438. Porównanie to przeidzie w dosłownem niemal brzmieniu do kazań Taulera.

[1]) S. th., II, II, q. XXIV. a. 12.

[2]) III Sent., dist. 39, q. 3, a. I.

[3]) *Raj,* XXXI, 139—142. Do porównania można obrać podstawę Beatryczy np. z początku pieśni XXIV *Raju.* Podstawa ta jest zresztą typową w czasie wzlotu poprzez wszystkie sfery nieba Ptolomeuszowego.

Równie silnie jak Eriugena podkreślał Dante jedność i hierarchiczny ład wszechświata jako odblask Logosa, ale unikał starannie wszelkiego cienia panteizmu. Św. Tomasz odróżniał za św. Augustynem wiedzę poranną błogosławionych od wiedzy wieczornej: w pierwszej poznają wszystko w istocie Bożej w odróżnieniu od wiedzy wieczornej, gdzie poznanie rodzi się w kontakcie z samym przedmiotem. W chwili wybuchu miłości ekstatycznej dochodzi Dante do wiedzy porannej, dostrzegając w istocie Bożej, jak wszystkie atomy wszechświata łączy na zawsze odwieczna miłość [1]). Ten sam odblask Logosa i Pramiłości, te same ślady Trójcy św. zjawiają się w budowie świata, ilekroć spogląda nań Dante w nastawieniu wieczornem poza wizją Istoty Bożej [2]). Poetyczny wyraz jedności hierarchicznej wszechświata w ujęciu tomistycznem ratował ówczesnego człowieka od anarchji myśli panteistycznej, to prawda, lecz *Boska Komedja* sięgała jeszcze dalej, sięgała do głębi ludzkiego serca, starając się je uchronić od anarchji uczuć.

Erosa zbłąkanego nazywa Dante *amor torto* [3]). Własna zbłąkana miłość i miłość całej ludzkości odzywa się tysiącznemi głosami w piekle i czyśsocu. Jej genezę podaje *Biesiada* (t. IV, r. XII, XXIV) i *Boska Komedja* (Piekło II, Czyściec XVIII, XXX; *Raj* XXVI). Doniosłe znaczenie posiada ten ustęp *Biesiady*, gdzie po raz pierwszy zjawia się myśl o zbłąkanej miłości, bo tam występuje naczelna idea erosa zbłąkanego, tam dowiadujemy się, że w każdej rzeczy budzi się z nieprzepartą siłą naturalna tęsknota do jej źródła, tam spotykamy zdanie, że dla każdego człowieka celem tęsknoty jest i być powinien Bóg, skoro boże podobieństwo spoczywa na dnie ludzkiej duszy. Po tej zasadniczej myśli zjawia się dramatyczny obraz dróg, na które człowiek faktycznie wchodzi w swem życiu. Zrazu odzywa się w nim eros jako nie-

---

[1]) *Raj*, XXXIII, 82—94.

[2]) *Raj*, I, 105—121; II, 103—133;V, 1—13; X, 1—19; XXIX, 16—37. O stopniach chwały zob. III, 55, 78. i t. d.

[3]) ... e quel che spera ogni fedel com'io,
con la predetta conoscenza viva,
ttatto m'hanno del mar de l'amor torto.
Paradiso, XXVI, 60—62.

zróżnicowany popęd, lecz z biegiem czasu budzą się już określone pragnienia i tęsknoty, które każą wszędzie szukać najwyższego Dobra. Ponieważ wiekowi młodzieńczemu brak doświadczenia osobistego i wiedzy, eros poczyna się błąkać, poczyna rzeczy małe uważać za wielkie, rzeczy zmienne za wieczne i za Dobro samo. Chociaż niezliczone są drogi, któremi ludzie zdążają do dobra i szczęścia, to jednak można je sprowadzić do trzech kategoryj: jedne są całkiem proste, prawdziwe, prowadząc bezpośrednio do celu; drugie są całkiem błędne i od celu odwodzą, trzecie są częściowo prawdziwe i częściowo błędne. Wraca Dante do myśli o zbłąkanym erosie jeszcze raz w *Biesiadzie* (tr. IV, r. XXIV), wspominając o rozstajnych drogach u wstępu do leśnej gęstwiny życia w wieku młodzieńczym, kiedy zagraża brak równowagi duchowej wskutek wielkiej żywotności *(caliditas)* oraz głębokich przemian i wielkiej plastyczności ustroju psychofizycznego *(humiditas)*. Mówiąc o ludziach w sile wieku można mieć na myśli albo typ idealny, ten, który szkicuje *Biesiada* w rozdziałach o szlachectwie, *nobiltà,* (tr. IV, XXVI—XXVII) albo typ realny, faktyczny, w rozmaitych postaciach. Od człowieka w sile wieku domaga się *Biesiada*, by go cechowały umiar w postępowaniu, wytworny obyczaj, męstwo, miłość tradycji i przyszłości oraz sprawiedliwość w życiu zbiorowem, społecznem; domaga się od niego wiele, bo się znajduje na wyżynie swego rozwoju, posiadając pełnię sił żywotnych i gotowy, wykończony w szczegółach ustrój (*siccitas*) [1]). Tak przedstawiałby się typ idealny, który się rozwija pod wpły-

[1]) Zdaniem Dantego wiek młodzieńczy sięga do roku 25, siła wieku od roku 25—45 (50), wiek podeszły do roku 70, poczem następuje nieuchronna starość. Niedawno temu Charlotta Büchler zestawiła krzywą biologiczną z krzywą biograficzną, dowodząc, że od pewnego punktu zaczynają się od siebie odchylać. W krzywej biologicznej zjawiają się trzy główne odcinki, z których pierwszy oznacza wzrost żywotności, drugi najwyższy poziom sił żywotnych, trzeci ich ubytek. Pierwszy okres życia trwa do roku 28, drugi od roku 28 do 45, trzeci od roku 45 do końca. Biograficzna krzywa na najwyższym swym poziomie trwa aż do roku 55, przedłużając twórczość ludzką wskutek nagromadzonego doświadczenia. Ch. Büchler, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem,* Leipzig 1933, str. 11—19. Spostrzegamy, że linja biologiczna Dantego utożsamia się z krzywą biologiczną podaną przez p. Büchler.

wem kiełkującego w duszy szlachectwa; ale w rzeczywistości bywa rozmaicie gdyż człowiek odczuwa w sobie zarówno budzące się szlachectwo jak i skłonność do anarchji (tr. IV, c. IV) tak, iż jego eros dostaje się na manowce albo na drogę zatracenia.

Zbłąkany eros zjawia się w *Boskiej Komedji* od pierwszej tercyny, kiedy Dante w samo południe swego żywota, zatem w r. 35, znalazł się w lesistej gęstwinie życia, gdzie duszy jego zagraża anarchja, skoro stanęły mu w drodze pantera zmysłowości, lew pychy i wilczyca chciwości. [1]) Tragedję erosa poczyna poeta odtwarzać pod tchnieniem tego listu św. Jana, z którego jak ze źródła czerpał swą mądrość św. Bernard z Clairvaux. Do młodych, *juvenes*, do zagrożonych, odzywa się św. Jan, kiedy zaleca miłość górną, nadprzyrodzoną, przedstawiając ją miłości niskiej, ziemskiej, zmysłowej. Logos mieszka tylko tam, gdzie króluje miłość górna, a nie tam, gdzie eros idzie na bezdroża, pijąc z trzech zatrutych źródeł, które się nazywają „pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota" (I św. Jan, II, 14—17).

W wędrówce swej po kręgach piekła widział Dante wszędzie zakrzepłą w swej bezmyślności i bezcelowości anarchję życia. Dowodził św. Tomasz, że istnieją dwie ekstazy miłości: jedna rwie wgórę, do procesu sublimacji przez *caritas*, budząc wszystkie co najwyższe funkcje myśli i woli; druga rwie wdół, wywołując anarchję zmysłów i poznania w oderwaniu od szczytu duszy. Kajał się poeta poprzez Czyściec za anarchję w własnem sercu, ale jego myśl ogarniała współczesny świat, który zaczął się gwałtownie przeobrażać; jego serce, zahartowane pod ciosami losu, drżało o przyszłość kultury chrześcijańskiej, zbratanej z greckim genjuszem. Lękał się tej ekstazy, która sprowadza transfigurację miłości w nienawiść. To też na dnie jego leju piekielnego szatan nienawiści trzyma w trzech paszczach zdrajców przyjaźni, jakby przedrzeźniając św. Trójcę, co w potrójnej tęczy Raju zlewa potoki twórczej miłości, zapowiadając za ziemski

[1]) ... Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
chè la diritta via era smarrita.

Inferno, I, 1—3

trud szczęście w boskiej przyjaźni. Mylił się nieraz Dante, kiedy strącał przeciwników i nieprzeciwników do piekieł, ale nie mylił się, kiedy ostrzegał przed ekstazą anarchicznego erosa, który zawsze i wszędzie, tak dziś jak wczoraj, w Italji jak w całem chrześcijaństwie, staje się przekleństwem ludzkich dziejów. Zestarzał się Dante, bo zestarzeli się w perspektywie czasu jego mali i wielcy bohaterowie, ale się nie zestarzał, o ile głosił sublimację erosa przez chrześcijańską *caritas*, która nie rozkłada żadnej twórczej siły jak „rosyjska litość Dostojewskiego", lecz złączywszy się z Logosem prowadzi dzieje choćby przez drogę krzyżową coraz wyżej, do Pramiłości, „co wprawia w ruch słońce i gwiazdy" i ludzkie dusze.